أ.د. علي معبد فرغلي
أستاذ العقيدة والأخلاق
بجامعة الأزهر

البرهان
في بيان توحيد الإنسان

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ونصلى ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين .

وبعـــد :

فإن دراسة على التوحيد من أهم القضايا العقدية التى يجب أن يداوم عليها الإنسان لأن أهم مقاصد هذا العلم الإيمان بالله إيماناً خالصاً لا يشوبه زيغ ولا إنحراف وهو أمر ضرورى لكل البشرية لأن عن طريق دراسته يعرف الإنسان أنه مخلوق لخالق وأنه أوجده من لا شىء وأبرزه إلى الوجود وحده دون شريك له وبهذا ترتسم أمام الإنسان معالم الطريق الصحيح بعد أن كان حائراً متردداً حيناً ومقبلا حيناً آخر فى عبادته بين الآلهة المتعددة التى كانت تقدس وتعبد من دون الله ونقل بواسطة الوحى الآلهى إلى التوجه الصحيح وسوى سلوكه عن طريق هذه العقيدة ورجع إلى فطرته التى فطره الله عليها عليها لقوله تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم . . . ، الآيه .

فالتوحيد إذن هو الدين الصحيح وكل الإنسانية محتاجة للسير فى حياتها الأولى لأنها الطريق إلى الحياة الثانية الدائمة ليسعد فيها كل السعادة ولا ريب أن العقيدة الصحيحة التى اشتملت على أصول الدين جاءت عن طريق النبى صالح بواسطة الوحى فى كتاب نزل من رب العالمين صالح لكل زمان ومكان وعليه فأصول التوحيد بلا ريب داعى إلى معرفة الله تعالى معرفة حقه ليتحقق له عبادة إله واحد ويؤمنوا بالموت والحياة ويؤمنوا باليوم الآخر وما يقع فيه وترتبط نفوسهم وأرواحهم بربهم الذى خلقهم ولا يوفى العلوم الإنسانية من علم يوحد بين القلوب ويجمع الأرواح والنفوس إلا علم التوحيد الذى هو الأساس فى

الاعتقاد المدعم بفرائض الشريعة التى أنزلها الله لما اشتملت عليه من المبادىء والسلوك الإنسانى والتيسيرات الربانية كى يتحلى الإنسان بالفضيلة التامة ويكون عبداً لله حقاً من عباد الرحمان الذين قال الله فى شأنهم « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما . . . » .

بهذا يصل الإنسان إلى مراده ويحقق مراد الله تعالى وتمتلىء نفوسهم بالطمأنينة والإيمان الصادق ويسيرون على الدرب الصحيح درب رسول الله ﷺ الذى أرسل من رب العالمين .

والله من وراء القصـــد

التدين والدين

١ - تاريخ التدين :

سادت المجتمعات البدائية الأولى نظم دينية ، قامت على أساس من الخرافة والأسطورة . ولعبت دورها الفعال في حياة هذه المجتمعات ، وأثرت إلى حد كبير في بنائها الاجتماعي والسياسي والفكري والاقتصادي مما أدى إلى ظهور حضارات عند هذه الجماعات أصدق ما توصف به أنها انعكاسات لمعتقداتهم الدينية ، وطقوسهم وشعائرهم التي يمارسونها في هذه الديانة أو تلك ، يتمثل لنا هذا في وضوح وجلاء عند الأمم البدائية عامة وعند أمم الشرق القديمة التي قامت بها حضارات بجانب مالها من ديانات وفلسفات خاصة ، مثل المصريين القدماء والهنود والفرس والصينيين والإغريق القدماء ، وما إلى ذلك من ديانات وحضارات .

وإذا كان تكييف الدين عند الأمم البدائية لحياة المجتمع بالغ الأثر قوى النفوذ في توجيهها وفي تكوين عاداتها وتقاليدها وفي تحديدها للقيم ومفاهيم الأشياء — فإنه لا يكون أعمق أثراً وأشد فاعلية وأوسع نفوذاً إذا كان مستنداً إلى خرافة أو أسطورة أو تصور ساذج أو فكرة بلهاء وإنما إلى وحي سماوي معصوم ، وتعاليم إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

فالدين كظاهرة اجتماعية لا يخلو منه مجتمع من المجتمعات الإنسانية . أعم من أن يكون ديناً صحيحاً أو فاسداً ، حقاً أو باطلا ، مصدره التصور الإنساني الخاطيء المنحرف أو المصدر السماوي من طريق الوحي المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى .

ونحن هنا إذ نتحدث عن الدين كظاهرة اجتماعية إنما نتحدث عنه في معناه الأعم ، وفي صورته الشاملة ، والتي شوهد بها على مسرح الحياة الإنسانية منذ وجد الإنسان على ظهر الأرض ، وقبل أن يرقى تفكيره ويسمو تصوره ويعمق إدراكه فيهتدي إلى العقائد الحقة والأديان الصحيحة التي هي وجه من وجوه التدين في حياة البشرية .

هذا من ناحية :

ومن ناحية أخرى ، فإنه لاتلازم إذن بين التدين وبين الاعتقاد بفكرة الألوهية ، ونعني أن بعض المجتمعات تدين بدين ما كضرورة اجتماعية لابد منها لحياة المجتمع ، ولكنها مع ذلك لاتؤمن بوجود إله ، وحتى إذا آمنت به ربما أخطأت في تكييفه وتحديد ماهيته فصورته تصويراً ميثولوجيا خاطئاً ، وكما نجده في كثير من الأمم وعند كثير من الجماعات البشرية الأولى بل والراهنة في العصور الحديثة والمعاصرة .

فهناك فريق من الناس ينكر أن فكرة التدين قديمة بقدم الإنسان على وجه الأرض ويرى أنها استحدثت على يد الإنسان نفسه وفي عصور متأخرة عن نشأته الأولى حيث كانت الإنسانية تحيا قبل ذلك على أسس مادية صرفة قوامها الفنون الجميلة كالنحت والتصوير والبناء ، دون أن تتجه بتفكيرها إلى الدين أو تحاول أن تشكل لنفسها طقساً من طقوسه أو معتقداً من معتقداته ، ولم تكن فكرة التدين في نظر هؤلاء إلا اختراعاً من رجال الدين والكهنة والقساوسة .

ذهب إلى هذا (فولتير) كما ذهب إليه (جان جاك روسو) الذي قرر في نظرية (العقد الاجتماعي أن القانون لم يوضع إلا لخدمة مصالح الفئة الغالبة من الناس والسيطرة على الفئة المغلوبة وسلبها كل حق في الحياة ومقوماتها الضرورية .

فالدين فى نظر هؤلاء ليس إلا أداة لتدعيم سلطان النظم الظالمة التى تنكر حقوق الإنسان فى صورته الفردية أو الجماعية ، وتقوية نفوذها على الضعفاء المظلومين والتسلح بها من الساسة والحاكمين لتسخير الناس لمشيئتهم وهذا فى نظر هذا الفريق هو الذى حمل بعض هؤلاء الساسة والمفكرين على تزييف فكرة الدين وإيقاع الناس فى دائره التوهم بأن هناك قوة سماوية أزلية تهيمن بما لها من سلطان مطلق ، ونفوذ لايحد وقدرة لاتطاول على كل ما فى الوجود .

وبعد هذا الشرط البعيد فى إنكار حقيقة الدين ، فإن ماذهب إليه هؤلاء لم يسفر عن إنكار الدين ، كحقيقة اجتماعية — بالله وإنما يشكك فى قدم نشأته فى الأدوار — الأولى من أدوار التطور الاجتماعى ، ويظهر أن هذه الآراء كانت انعكاساً ، واقعياً . وأثراً نفسياً وفكرياً للصوره التى كان عليها رجال الأديان فى المجتمعات التى نشأت فيها هذه الآراء سواء على يد (فولتير) أو (روسو) أو غيرهما من كتاب الثوره الفرنسية حيث كانت منحرفة عن حقائق الأديان الصحيحة . وظهرت فى شكل جنوح عن مقومات العبادات الروحية السليمة واستغلال الدين كسلطة نفوذ لها فى المجتمعات تقاوم بها التحركات التحررية والثورات الشعبية التى كثرت حينذاك من جماهير هذه الجماعات ضد ماساد من حكم مستبد وإقطاع مستغل وطبقية ظالمة .

وهنا وجدت انفصالية بين الأديان ورجالها من جهة ، وبين الشعوب وأمانيها من جهه أخرى ، مما ولد إنكار الأديان وجحودها فى نفوس هؤلاء الكتاب الذين سطروا بأقلامهم أمانى شعوبهم ، وحملوا على ألسنتها مطالبهم الإنسانيه العـــادلة إلى كل من رجال الدين ورجال السياسه على السواء .

وإلا فالحقيقه لاتقبل الجدل فإن الدين كظاهره إنسانيه وكذلك هو

قديم النشأة وأن اعتناقه من الجماعات البشرية منذ عهدها الأول بالحياة وعلى وجه أى وجه وفى صورة أى صورة أية حقيقية تاريخية لامرية فيها ، لذلك لم تسمح جماعة إنسانية أن [illegible] فى أى طور من أطوارها . لا قديماً ولا حديثاً لأنها مقتضى الفطرة التى فطر الله الناس عليها .

ولهذا جاءت شهادة تاريخ الأديان ناطقة بأن الظواهر الدينية قد صبغت بطابعها كل مظاهر النشاط الاجتماعى خاصة عند الأمم القديمة ، غير أنه من الضرورى أن نشير إلى أن لزوم ظاهرة التدين لحياه الجماعات لايعنى أنها واحده فى الجماعات الإنسانية على اختلافها . وإنما تختلف الظواهر الدينية من جماعة إلى أخرى ، سواء فى عقائدها أو فى طقوسها وشعائرها عامة ، تبعاً لاختلاف العصور واختلاف التطور للحياه وقيمها رقيا وانحطاطا على ماسيأتى بيانه بعد .

٢ — الدين والبيئة :

يسوقنا هذا الاختلاف فى الظاهره الدينية إلى العلاقة الوطيده بين الدين والبيئة ومدى مالكل منهما من التأثير فى الآخر أو التأثر به .

فالبيئة الطبيعية أو البيئة الاجتماعيه أو الاقتصادية كثيراً مايؤثر كل منها أو هى جميعا فى الدين كما أشار إليه (منتسكيو) و (رينان) ، و (فريزر) وغيرهم يقول أولهم : (عندما تصطدم الديانة القائمه على طبيعه مناخ خاص اصطداما شديداً بمناخ آخر فإنها لاتستطيع الاستقرار فيه) ويقول ثانيهم : (إن التوحيد وليد الصحراء) ويقول ثالثهم : (إننا لم نكن فى وقت ما أشد اقتناعا منا اليوم بأن الدين قد خضع كباقى النظم الأخرى لتأثير العوامل الطبيعيه المحيطه بها) وقد يكون هذا الرأى إلى حد ما صحيحا ومنطقيا على بعض مظاهر الدين فى جماعه من الجماعات ولكنه

أن يعمم أو يؤخذ على إطلاقه فمما لا شك فيه أن عبادة الأصنام عند العرب نشأت فى أول أمرها عن بعض العادات التى كانت سائدة عنـد عرب الجاهلية وأخذت شكل ظاهرة اجتماعية وهى ظاهرة (الميل إلى التنبؤ) .

وقد توافرت هذه الظاهرة وتلقتها الجماعة جيلا بعد جيل وفى كل أدوارها تقوى وتنمو ، ويتركز الاعتقاد فيها فى قلوب الناس ويرسخ فى أذهانهم حتى إتخذوا الأصنام طريقاً لمعرفة تنبؤاتهم واستخدموها فى الكشف عن المستقبل المخبوء والغيب المكنون والمعد لهم فى أشعارهم أو خلف تصرفاتهم ، ثم ما لبث أن أضفى عليها شيئاً من القداسة والرهبة اللذين يوجبان تدمير من يخرج على هذه الأصنام وإصابته بأنواع البلاء وكبريات المصائب .

وبتوالى الزمن التقت كل هذه التصورات ، وكونت فكرة عامة يشترك فيها أفراد المجتمع — هو تقديس هذه الأصنام — الذى سرعان ما انتهى بهم إلى تأليهها وعبادتها .

وكـذلك قرر العلماء أن المناخ الحار يؤدى إلى إضعاف حركة الإنسان بما ينتج عادة الديانات واستقرارها على نحو ما كانت عليه ديانات الشرق القديم بخلاف المناخ البارد فإنه ينشط الحركة فى الإنسان ليحصل دفئاً ، وينتج عن هذا قبول ديانات سكان المناطق الشمالية للتغير أكثر من قبولها للثبات والاستقرار .

هذا من ناحية تأثير البيئة فى الدين أما من ناحية تأثير الدين فى البيئة فأمر مفروغ منه ومتفق عليه ، بل يكون تأثير الدين بها أشد وأعمق فاعلية ، ضرورة أن البيئة هى التى يظهر فيها الدين ، وبعد أن يكتسب الدين من البيئة مظهره الروحى وقبوله الاجتماعى ليصبح قوة ملزمة

ومؤثرة وموجهة للجماعة ولكل فرد من أفرادها ، يعود بدوره فيؤثر في البيئة التي عاش فيها ويغير كثيراً من وجوه الحياة فيها ، حتى تصبح هذه الجماعة وقد التقت مع تعاليم ذلك الدين وسارت في وفاق مع قوانينه في نظامها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وفي تقاليدها وعاداتها ، وما سارت عليه ، ثم في تصورها الحياة في كل مفاهيمها وقيمها .

٣ — الديانات السماوية في حقيقتها لا تتأثر بالبيئة :

هذا على وجه إجمالي هو مايراه هؤلاء العلماء الثلاثة وغيرهم من أساطين الفكر الغربي في صلة الدين بالبيئة وعلاقة كل منهما بالآخر .

غير أننا — كما قلنا سابقاً — لا نوافقهم على إطلاق هذا الرأي أو تعميمه على كل جيل بصفة عامة ، ولكننا نرى فرقاً كبيراً في هذا بين الديانات الوضعية ، والديانات السماوية ، مما يضطرنا إلى شيء من الإيضاح والإسهاب ، وإزالة لما قد يلتبس على بعض الأفهام من أن الديانات حتى ما هو سماوي منها إنما هي من صنع البيئة وإنعكاس طبيعي لها ، مما لا يتفق مع الواقع ولا يصيب الحقيقة في قليل أو أكثر .

إن هذا الرأي الذي جرى عليه هؤلاء الفلاسفة ، وتبعهم فيه بعض علماء الاجتماع ، ربما يصدق إلى حد كبير وفي صورة واقعية ملموسة على الديانات الوضعية التي لم تنبع عن مصدر سماوي ولم يجيء بها وحي إلهي ، وإنما كانت إنطباعات لمشاعر المجتمع وإنعكاسات لما قد يشيع فيه من تقاليد وعادات وتطورات أو صوراً حية لبنيته الطبيعية .

إلا أن هذا لا يصدق ولا يمكن أن يصح فيما يتعلق بالديانات السماوية التي تلقاها الناس على لسان رسل الله إليهم وعن طريق الوحي المعصوم ، وهذه الديانات السماوية ليست من صنع الإنسان ، ولا من عمل

البيئة ، ولا من خلق المجتمع بحيث تكون عرضه للخطأ والصواب ، وعرضه للتغير والتبديل بتغيير هذه البيئة أو المجتمع ، إنما هي تنزيل من حكيم حميد يبلغها رسول أمين لا ينطق عن الهوى ، ولهذا كانت لهذه الديانات السماوية الفاعلية المطلقة فى المجتمعات التى تنزل عليها ، والتأثير البالغ فى حياتها تأثيراً تقدمياً يهدف إلى ارشادها وهدايتها وترقية تطورها وإدراكها لكل الحقائق ، إلهية كانت أو كونية ، لتصل إلى تقويم ذاتيتها وتكميل وجودها ، وبالتالى إلى سد حاجتها الحيوية وضرورتها المادية مما يعود عليها وعلى أفرادها بأسعد الخيرات ، وأوفر البركات ، وأهنأ الحياة .

ويجدر بنا أن ننبه إلى أمر هام وهو أن هذه الديانات السماوية ، وإن لم تتأثر فى ذاتها وحقيقتها بعمل البيئة أو الجماعة ، ولم تنفعل بما يسودها من العادات والتقاليد ، ولكن مفاهيمها ومعانيها قد تتأثر إلى حد كبير بالبيئة أو الجماعة بحيث تكون المحاولة الإنسانية وتصورها منطبعة غالباً بعوامل البيئة ، أو بالتقاليد والعادات التى تسيطر على المجتمع وتستبد بتفكيره وتوجه تصوراته لكل شىء حتى للحقائق الدينية ، هنا يحصل شىء من التغيير أو التطوير فى المفاهيم الدينية أو فى المدركات الدينية ، إلا أن ذلك لا يكون فى هذه المفاهيم الدينية وحقيقتها . وإنما فى محاولاتنا لفهمها وتصورها ، وبعبارة أخرى فى شرحنا وتفسيرنا لها ، بما هو عمل إنسانى بحت ، ولهذا كان قابلا للصواب والخطأ ، للتغيير والتبديل ، باعتباره جهداً وعملا إنسانياً قد يطابق ما جاء به المعنى والوجه الذى أراده الله فى دينه ، وقد لا يطابقه .

ولعل هذا هو الذى التبس على بعض القائلين بتأثر الدين بالبيئة أو بالمجتمع الذى نزل له ، فإن كان ذلك ما أرادوا فهم على جانب كبير من الصواب ، وإلا فهم على خطأ فاحش وشطط بالغ ، على أن هناك مسألة

أخرى لاينبغى إغفالها فى هذا الصدد وهى فطرية الدين وغرس نزعته فى طبائع الناس على ما تقرر فى الديانات السماوية وعلى الأخص فى الدين الإسلامى ، فمع اعتبارنا لذلك يكون النزوع إلى التدين والاعتقاد بالله أمراً ناشئاً عن طبيعة الإنسان ملازما له لاينفك عنه إلا بتأثير بعض عوامل البيئة أو المجتمع أو التربية إلى غير ذلك من مؤثرات قد تحول بين المرء وبين ممارسة مقتضى فطرته ، عندئذ ينحرف عن الدين الصحيح والعقيدة الحقة ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه مادام الدين فطريا فى الإنسان مغروساً فى جبلته وطبعه ، وما دامت الجماعة من هذه الناحية ، حيث يكون حينئذ إنعكاسا لما استقر فى فطرتها وفى طبيعة أفرادها ، فيكون الدين على هذا ظاهرة اجتماعية أنبعثت من طبيعة المجتمع .

وهذا فى جملته صحيح وحق ، ولكن التفاصيل التى تأتى بها الأديان فى تشريعاتها وأحكامها ووصاياها وفى تعاليمها يحتاج المرء فيها إلى مصدر خارج عن عقله وطبيعته ، ضرورة اختلاف الناس فى تصوراتهم وفى مبلغ إدراكهم وفى القدرة على ممارسة ملكاتهم الفكريه .

ومن هنا كانت الحاجه إلى السماء ، كمصدر مأمول ، وإلى رسول مبلغ وشارح وموضح ، وإلى وحى معصوم يقوم بمهمة التبليغ بين الله ورسله ويناط به رفع الحواجز والعوائق التى تحول بين الناس وبين المعتقد الصحيح أو السلوك القويم .

٤ — ما هو الدين ؟

ليس من اليسير وضع تعريف محدد للدين ، أو تحديد مفهومه على نحو يتفق وجميع الميول الإنسانيه أو النزعات الدينيه عند مختلف الأمم والجماعات وفى مختلف العصور والأوقات ، ذلك أن مدارك الناس فى

الفرقة الدينية تختلف ونزعاتهم لا تتجه إلى نقطة واحدة ثابتة ، وإن اتجهت إلى فكرة خاصة ، فى محيط الإطار الدينى الذى لا يحدد لهذا الدين أو ذاك شكلا معيناً أو مفهوما خاصا ، يجتمع الناس كلهم على إدراكه والإيمان به .

لهذا وذلك أختلف العلماء والباحثون فى تحديد معنى (الدين) وتجمعه فى تاريخ الأديان مجموعه كبيرة من النماذج المختلفة فى تعريف الدين عند عدد من العلماء والفلاسفة والباحثين يستكمل بعضها العناصر الأساسية للدين ويفقد بعضها الآخر بعض هذه العناصر . فمفهوم الدين عند المسلمين غير مفهومه عند الغربيين فالمشهور عند المسلمين : (أن الدين وضع الهى يرشد إلى الحق فى الإعتقاد وإلى الخير فى السلوك والمعاملات) .

أما عند الغربيين فأشهر تعاريفه هو ماذكره (كانت) الفيلسوف الألمانى المعروف فى كتابة (الدين فى حدود العقل) وهو : (الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر الهيه) . ويعرفه (هربرت سبنسر) بقوله : (الإيمان قوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية ، هو العنصر الرئيسى فى الدين) ويعرفه (ميلر) بقوله (الدين هو محاوله تصور ما لا يمكن تصوره والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه (هو التطلع إلى اللانهائى ، وهو حب الله)).

وغير ذلك كثير من التعاريف التى لا يعنينا منها إلا التعريف العام الاجتماعى (أميل دور كايم) وهو: (الدين مجموعة متسانده من الاعتقادات والأعمال المتعلقه بالأشياء المقدسة ، إعتقادات وأعمال تضم أتباعها فى وحدة معنوية تسمى الملة) .

وتكاد هذه التعريفات فى جملتها تنحصر فى وجهات نظر ثلاث :

(أ) وجهة النظر المنطقيه أو النفسية :

التى تحصر الدين فى دائرة النفس والعقل ، والبحث عما يدور فيهما من المعانى والأحوال دون محاولة تخطيهما إلى ما وراءهما .

(ب) وجهة النظر الطبيعية :

التى تتجاوز حدود النفس والعقل إلى الوجود الخارجى ، ولكنها تحصر النظرة الدينيه فى دائرة المحسوس المشاهد بالفعل ، دون محاوله تخطيه إلى ماوراءه من حدود غيبيه أو موجودات لا محسوسة ولا مرئيه .

(ج) وجهة النظر الدينية :

أما وجهه النظر الدينيه فإنها تعنى بذلك كله ، ولكنها ترى وراءه إلى حقيقة أخرى لا تحصل عليها من داخل النفس فحسب ولا من الخارج المادى وحده ، وإنما تدركها على أنها ذات غيبيه وراء الطبيعة وفوقها .

وبعبارة أوضح يكون الدين كما تصوره وجهة النظر الدينيه وعلى النحو الذى ستشكل به كل عناصر وجوده ومقومات ذاته وحقيقته هو : (الإيمان بذات الهية جديرة بالطاعة والعبادة) .

هذا إذا أخذنا على أنه حاله نفسيه وأمر يعرض لنفس المقدس .

أما إذا أخذنا على أنه حقيقة واقعيه لها وجود فعلى فى الخارج ، فهو : (جملة النواميس النظرية التى تحدد صفات تلك القوة الإلهيه ، وجملة القواعد العمليه التى ترسم طريقه عبادتها) .

أما تعريف (دوركايم) للدين – ففيه من القصور عن بلوغ الحقيقة الدينيه وعن تصوير مفهومها :

أولاً : أنه لم يتضمن إلا الجانب السلبي للقدسية الدينيه . ذلك الجانب القائم على تحريم بعض الأشياء ، والتحذير من إقترابها أو الدنو منها ، وليس كل مالا يصح الاقتراب منه يكون مقدساً ، بل قد يكون لما فيه من رجس أو إيذاء ، كما عبر القرآن عنه فى كثير من المناسبات (ولا تقربوا الزنا) ... (ولا تقربوا الفواحش) ... (إنما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون .. الخ) .

وفوق ذلك فالتقديس كما هو تنزيه عن وجوه النقص ، هو كذلك يقتضى الإتصاف بكل صفات الكمال.

ثانياً : أن تعريف (دوركايم) قد جرد الدين من أخص صفتين يقوم عليهما وهما صفة (الروحيه) وصفة (الالهية) . وإذا تجرد الدين من هاتين الصفتين انطبق على كل من مظاهر النشاط الاجتماعى ، مع أخذ صفة السنة الموروثة والقانون الذى يلتزم المجتمع باحترامه والاذعان له فى الجوانب المختلفة لحياته .

ويظهر أن (دوركايم) فى تحديده لمفهوم الدين قد أختلط عليه الأمر بين ماهو دينى وما هو إجتماعى ، أو لم ينظر إلى الدين على أنه ظاهرة تعرض لحياة الجماعة فتشكلها تشكيلا خاصاً وتوجهها توجيها معيناً وإنما على أنه مفهوم اجتماعى ينطبق عليه ماينطبق على أى ظاهرة إجتماعية أخرى مع أن الدين فى الواقع هو المؤثر الأكبر فى تكوين الظواهر الاجتماعية على إختلافها .

٥ — وظيفة الدين فى المجتمع :

والى جانب ما للدين من وظائف نفسيه تجعل منه غذاء ضروريا لقوى النفس وعمارة مقومه لحيويتها ، توجد له وظائف إجتماعيه لا يكون موضوعها الفرد وحده وإنما يكون موضوعها المجتمع ككل ، ويكون لها شأن كبير وأثر عظيم فى حياه الجماعة ، لا يقل عن أثرها النفسى على الفرد ذاته أن لم يفقه .

ومن المقرر أن الحياة فى أى جماعة من الجماعات لا تقوم دون أن يتحقق التعاون بين أفرادها ، وهذا التعاون لابد من أن ينظم وتوضح له الروابط والضوابط التى تجعل منه عملا نافعاً مثمراً وتقيمه على أسس من العدل والمحبه والأخاء ، ومن هنا كان التعاون مقتضياً لقانون ينظم علاقة الناس بعضهم ببعض ، ويبين الحقوق والواجبات المفروضه لكل منهم أو عليه للآخرين ، ولابد كذلك أن يستمد هذا القانون سلطته القاهرة وأمره الملزم من سلطة يستند إليها تحمى قواعده ، وتحاسب الناس على طاعتهم أو مخالفتهم له ، ثم تقرر الجزاء لهم أو العقاب عليهم .

وهنا يخطر على بالنا التساؤل عن هذا الوازع ، وعن مصدر هذه السلطة التى يستمد منها القانون ما فيه من الالزام ، وما حوله من سلطة الأمر والنهى وفرض الطاعة على كل فرد فى المجتمع ، بحيث يصبح المجتمع به متماسكا مستقر النظام مستتب الأمن ، متوافره فيه أسباب الراحة وبواعث الطمأنينه كمقومات ضرورية لسعادة أى مجتمع من المجتمعات البشرية .

ربما يقال أن القانون الوضعى نفسه كفيل لنفوذ سلطانه وطاعة أوامره ، وعلى الأخص وقد سن العقوبات الزاجرة للمخالفين وقدر الجزاءات

المرغبة المغرية المشجعة للطامعين ... ولكن طاعة القانون خوفاً من العقاب أو رغبة فى الجزاء لا يمكن أن تأخذ صفة الإلزام، ولا تحصل على عنصر القوة الذى هو ضرورى لسواد هذا القانون فى جميع الأحوال وتحت مختلف الظروف، فسرعان ما ينقض القانون عند أمن إطلاع السلطة الزمنية على المخالفة وكثيراً ما يعصى القانون بالتحايل كذلك على نصوصه وقواعده، وفوق ذلك فإن القانون من وضع الإنسان الذى هو عرضة دائماً للخطأ ومهب لأعاصير الشهوة فواضعه إما أن يخطىء فى تقديره للأمور وتحديده لوجه الحق والعدل، وإما أن يتوخى فيه مصلحة جماعة معينة أو طائفة خاصة أو حاكم بالذات لحماية مصالحهم ضد الآخرين، فالقانون إذن ليس جديراً بأن يكون هو ذلك السلطان الوازع، وربما يقال إنه قانون الأخلاق أو مبدأ السلوك الأخلاقى الذى يحدد كلا من الخير والشر بين فضائل الأعمال ورذائلها، ويحض الناس على ممارسة الأول بمقدار ما يحذرهم العواقب الوخيمة الناتجة عن إقتراف الثانى. ولكن القانون الأخلاقى مع ذلك لا يظهر فى صورة قوانين أو مبادىء عامة يتفق الناس جميعاً عليها وتحت كل الظروف على مفهومها وتقويمها، وكثيراً ما إختلفوا فى تصوير الخير والشر، والحق والواجب والحسن والقبيح والفضيلة والرذيلة بحيث يكون هذا وذلك عند جماعة مختلفاً عنه فى عصر آخر.

وإذن فالأخلاق بمقاييسها وقرائنها المتغيرة المفهوم والمدلول والصدق والكذب، لا تصلح أن تكون سلطاناً وازعاً.

وربما يقال كذلك أن إنتشار العلوم والثقافات وشيوعها بين الناس جميعاً لكننا نقول أن العلم كذلك لا يصلح أن يكون ضماناً لاحترام القانون واستتباب السلام والأمن بين أفراد الجماعة، لأنه سلاح ذو حدين فكما يكون للخير يكون للشر، وكما يبعث على إسعاد البشرية إذا أستخدمت طاقاته وأكتشافاته فى العمل على تقدمها ورقيها وتحقيق الأمن

والسلام بين ربوعها ، كذلك يصلح لأن يكون باعثاً على إشقائها باستخدامه كسلاح للسيطرة وشن الحروب ، وتغلب القوى على الضعيف وتسلط الظالم على المظلوم .

وشأن العلم من غير عقيدة توجهه وقيم روحية تصرفه وإيمان يحفظه من الإنحراف والغرور ، شأن طائرة من غير طيار ، أو قطار من غير سائق فطاقاتها موجوده ومهيأه ، ولكن هذه الطاقات مالم يكن لها عقل مدبر أو فكر موجه تكون وبالاً وشراً على الإنسانية .

ومهما أسترسلنا في الافتراضات والتكهنات الممكنة في هذا الصدد ، فإننا لن نجد قوة الدين أو تقرب منها في حمل الناس على إحترام القانون ودفعهم إلى حفظ روابط المجتمع وإحترام نظمه ، كطريق ضرورى لتحقيق أمنه وسعادته ، بل و تقدمه ورقيه .

إن الإنسان يتميز عن سائر الكائنات الحية بأنه مدفوع فى تصرفاته الاختيارية بقوة خارجة عن ذاته مسيطرة عليه وموجهة لإرادته ، ويتميز كذلك بشعور فى نفسه بأن هذه القوة التى هى فى الواقع مزيج من عناصر ثلاثة هى :

الإرادة والعقل والوجدان لا يسمعها بأذنه ، ولا يراها ببصره ، ولا يحسها بلمس ثم هى كذلك لا تجرى متسترة فى دورته الدموية ضمن عناصرها الحيوية ولا تسرى فى أعصابه فتحدث إمتدادها واشتدادها أو تقلصها وانقباضها هى ليست شيئاً من ذلك كله ولا قريباً من ذلك كله ، وليس بينها وبين ذلك كله فى خصائصه الحسية وجه من وجوه الشبه المماثلة .. وإنما هى معنى إنسانى روحانى يسمى (الفكرة) أو (العقيدة) فالإنسان مقود فى تصرفاته دائماً وأبداً بفكرة وعقيدة صحيحة أو فاسده غير أنها عندما تصلح هو فى جميع جوانبه ومختلف طاقاته ووجداناته

ومشاعره فتصدر عنه الأفعال الخطيره التي يرعى فيها حق غيره عليه قبل أن يرعى حقه على غيره ، وعندما تفسد يفسد هو في جميع جوانبه أو في بعضها كذلك ، قوة العقيده إذن قوة باطنة يقاد بها الإنسان من باطنه لا من ظاهره ، والإيمان بها ضرورى لاصلاح المجتمعات وسعادتها ورقيها وإزدهارها .

ويقسم العلماء هذا الإيمان إلى نوعين :

الأول : الإيمان بالمعانى المجردة التى تأبى النفوس الكريمه والقلوب الطيبه الطاهره مخالفة ندائها ، وذلك كالإيمان بقيمة الفضيلة وبكرامة الإنسان وبما فى الحق والعدل والخير من سمو وجمال .

الثانى : الإيمان بأن هناك ذاتاً قدسية وحقيقة ربانية وقوة علوية لها حق الرقابة علينا والاحاطة بسرائرنا بحيث لا يعزب عن علمها مثقال ذره فى الأرض ولا فى السماء ، ومنها كذلك يستمد القانون سلطانه ، وبأمرها ونهيها تنفعل مشاعر الناس وأحاسيسهم وتنقبض وجداناتهم أو تنبسط خشية ورهبة أو حبا وحياء ، ولهذا النوع الأخير أقوى سلطان على النفوس البشرية وهو كذلك أشدها مقاومة لنزوات الشيطان ودعوة الشهوات ، واستجابة لنداء الهوى والغرور ثم هو فوق هذا وذاك أكثر نفوذاً فى نفوس المجتمع ، وأسرع تأثيراً فى قلوب الخاصه والعامه على السواء .

لهذا وذاك ، كان التدين خير ضمان لقيام التعامل بين الناس على قواعد العدالة والنصفه . وكان لذلك ضرورة اجتماعية كما هو فطرة إنسانيه .

وعلى هذا النحو الواضح الجلى تتحدد وظيفة "الدين فى المجتمع ويأخذ صبغته الاجتماعيه التى تجعله من أهم الظواهر التى يعنى بها الباحثون

الاجتماعيون ويضعونها فى المقام الأول من تفكيرهم وأبحاثهم ، ولا تقف وظيفة الأديان فى المجتمعات عند هذا الحد الذى يجعلها مصدرا لتهذيب الملوك ، وتقويم الأخلاق وتحقيق خيرية المعاملة ، وإقامة قواعد الحق والعدل فى محيط الجماعة ، ومقاومة الفساد والفوضى التى قد تقوم بين ربوعها وإنما هى وظيفة أخرى أكثر إيجابية وأعمق أثراً ذلك أنها تربط بين قلوب أفراد المجتمع الواحد برباط المحبة والتراحم والبر والتعاون التام والاحترام المتبادل ومراعاة كل فرد من الأفراد حق الآخرين عليه بمقدار ما يراعى ماله عليهم من الحقوق ، إن هذا الرباط أقوى وأكثر فاعلية من رباط آخر يقوم على الجنس واللغة أو الجوار أو الاشتراك فى المصالح أو فى الحدود الجغرافية والبيئات الطبيعية .

فهذه الروابط كلها ما لم تؤيد برباط الدين والعقيدة ، وتشتد بأواصره المتينة ومبادئه القويمة وأسبابه الحكيمة لا تلبث أن يعتورها الوهن ، وتتخللها الثغرات ويعتريها التحلل والفساد .

وإلى هذا المعنى يشير الرسول الأكرم محمد ﷺ بقوله :

(المؤمن آلف مألوف ولا خير فيمن يؤلف وخير الناس أنفعهم للناس) فلم يقل الرسول عليه السلام وخير المسلمين أنفعهم للمسلمين — كما لم يقل مثلا وخير المسيحيين أنفعهم للمسيحيين — ايذاناً إلى أن الترابط بين الإنسان وأخيه الإنسان يجب أن يقوم على أسس من الأخوة الصادقة والحب الأكيد والاحترام المتبادل دون نظر إلى فوارق اللون أو الجنس أو اللغة أو الحدود الجغرافيه .

فمركز الدين من الجماعة يعدل مركز القلب من الجسد وإذا صلح صلحت وإذا فسد فسدت .

وعلى هذا النحو الواضح الجلى تتحدد وظيفة الدين فى المجتمع ويأخذ صيغته الاجتماعيه التى تجعله من من أهم الظواهر التى يعنى بها الباحثون الاجتماعيون ويضعونها فى المقام الأول من تفكيرهم وأبحاثهم .

العقائد الإسلامية

- العقيده والشريعه :

تعرض لنا الكثير من القضايا المتضمنة لأحكام مختلفة ، والدالة على معان خاصة يتميز كل منها بإفادتنا نوعا من المعرفة يختلف عما تفيده القضايا الأخرى من أنواع المعارف ، وسواء كان هذا الاختلاف متعلقا بالكم أو بالكيف ، وسواء كان مختصا بالجانب النظرى أو بالجانب العملى من حياة الإنسان ، فان الغاية التى سعى إليها الإنسان لإشباع نهمه الدائم وشوقه المستمر للمعرفة، هى الوقوف على أحوال الأشياء وأحكامها ، تمهيداً لتمييز تلك الأحوال والأحكام بعضها عن بعض ، وتصنيفها فى طوائف تتعلق كل طائفة فيها بشىء واحد أو بأشياء متناسبه ، ثم أفراد كل مجموعه من هذه بعلم خاص له موضوعه المعين الذى يمتاز به عن غيره من العلوم ، والمعنون له باسم خاص كذلك يطلق عليه دون سواه ، وتحديده بتعريف يميزه ولو بوجه إجمالى عما عداه .

وعندئذ سهل على الإنسان أن يقصد إلى أن أى مجموعة محددة عن المسائل التى تشترك فى غرض واحد و تتعلق بشىء واحد ، كما سهل عليه التمييز بين هذه المجاميع ومعرفة أيها أحق بعناية الإنسان ،وأخرى بالتقديم على ما سواه من المعارف على اختلاف ضروبها و تعدد أنحائها .

وعلى ضوء ذلك وعلى أساس من هذا النزوع الإنسانى العام المقرر فى تاريخ المعرفة الإنسانية ، نستطيع أن نحدد الفرق بين (العقيده) و (الشريعه) من وجهة النظر الإسلاميه أو بعبارة أخرى بين ماهو (عقدى) وما هو (شرعى) من الأحوال والأحكام المتعلقة بالمعرفه الإنسانيه سواء فى جانبها النظرى أو جانبها العملى ، فى ضوء ما أقره الإسلام وجاء به

القرآن الكريم والسنه النبويه المطهره ، وتحقيقاً لهذا الغرض نعرض هاتين الطائفتين من القضايا على سبيل المثال .

الطائفه الأولى :

(الله واجب الوجود) ، (الله واحد) ، (الله متصف بكل صفات الكمال) ، (القرآن حق) ، (محمد رسول الله) ، (البعث حق) ، (الجنه والصراط والميزان حق . الخ) .

الطائفه الثانيه :

(أكل الطيبات من الرزق حلال) ، (السرقه حرام) ، (شرب الخمر رجس من عمل الشيطان) ، (الصلاة واجبه) ، (شرب الدخان مكروه) ، (صلاة العيد سنة) ، (الأكل فى ليل رمضان مباح ، . . . إلخ ما يشبه هذه القضايا) .

وبنظره فاحصة فى النوع الأول من هذه القضايا نجد أن الحكم فيها يتعلق بأمر قلبى ، وبعباره أخرى يتعلق بمعتقد محله القلب ، ومسئوليتنا حياله إنما هى التصديق به منحصر فى دائره نظريه صرفه .

فالتصديق بوجوب الوجود لله عز وجل ، والتصديق بوحدانيته وباتصافه بكل صفات الكمال وبأحقية القرآن وأحقية رسالة محمد ﷺ والبعث والجنه والنار ، كل هذه أمور اعتقاديه نظريه تتعلق بالاعتقاد الذى محله القلب ودائرته الفكر والنظر .

أما النوع الثانى من القضايا فإن الحكم فيها لا يتعلق بقلوب المكلفين من الناس أو اعتقاداتهم وإنما يتعلق بأعمالهم ، وبعباره أدق وأوضح

يتعلق بكيفيات أعمالهم ، فالحكم على أكل الطيبات من الرزق بالحق ، وعلى السرقة بالحرمة وعلى شرب الخمر بأنه رجس من عمل الشيطان ، وعلى الصلاة بأنها واجبة ، وعلى شرب الدخان أنه مكروه ، وعلى صلاة العيد بأنها سنة . إنما حكم على كيفية لعمل وقع أو يقع من المكلفين بشريعة الإسلام .

وفرق كبير بين إثبات حكم لمعتقد من المعتقدات ، وبين إثبات حكم لعمل من الأعمال وموضوع العقيدة الإسلامية إنما هو (اعتقاد المكلفين) أما موضوع الشريعة الإسلامية فإنما هو (كيفية أعمال المكلفين) .

وسواء تعلق الحكم (بالاعتقاد) أو (بالعمل) فانه حكم شرعى لأنه لا سبيل إلى إدراكه ومعرفته وإنما فقط بخطاب (الشارع الحكيم) ولأنه مأخوذ كذلك من الشرع ومستمد من نصوصه وأحكامه .

وكانت كلمة الله الجامعة وهدايته البالغة لمعرفة شعبتى الإسلام ، عقيدته وشريعته هو القرآن الكريم ، الذى جاء للناس بالهدى ودين الحق ، وبين لهم بما لا يدع مجالا للشك أن (حقيقه الاسلام) لا يمكن أن توجد وأن معناه لا يثبت ويتقرر فى نفس المسلم إلا إذا أخذ هذان الأصلان (العقيدة والشريعه) مكانهما فى قلبه وعقله ، وسلطانهما على نفسه وجوارحه .

فالعقيدة الاسلاميه إذن هى الجانب النظرى الذى يجب على المؤمن الايمان به أولا إيماناً يقيناً مبنياً على التصديق الجازم مع الشعور بالرضى والقبول وإقبال النفس عليه والاطمئنان به (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان) .

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما »[١].

هذه العقيدة هي أول ما جاءت به دعوة الرسول ﷺ طلب إلى الناس الإيمان بها في المرحلة الأولى من مراحل دعوته وجاءت نصوص القرآن الكريم داعية لها موجهة الأنظار في اعتناقها والأخذ بها.

أما الشريعة الإسلامية فهي النظم التي شرعها الله سبحانه ووضع أصولها ليستضيء بها الإنسان فيما هو بصدده، وما هو ضروري لحياته من علاقات كعلاقته بربه، وعلاقته بالناس سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه، وعلاقته حتى بنفسه وذاته.

وفي لغة القرآن خصصت العقيدة باسم (الإيمان) وخصصت الشريعة باسم (العمل الصالح) أو (الاستقامة).

« إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا، خالدين فيها لا يبغون عنها حولا »[٢]... « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون »[٣]، « والعصر إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر »[٤]، « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[٥].

---

(١) الآية ٦٥ سورة النساء.
(٢) الآيتان ١٠٧، ١٠٨ من سورة الكهف.
(٣) الآية ٩٧ من سورة النحل.
(٤) سورة العصر.
(٥) الآية ١٣ من سورة الأحقاف.

... اختلاف علماء المسلمين في حقيقة الإيمان فإن ما يتفق عليه ... ويدل عليه صريح القرآن وصحيح السنة أن الأصل الجامع للعقيدة والشريعة معاً والإطار العام الذي يضمهما هو الإيمان فما هو إذن الإيمان في نظر الإسلام ؟

٢ — الإيمان :

(ا) معناه اللغوى :

يستعمل الإيمان عند علماء اللغة فى معنيين

الأول : التأمين وإعطاء الأمان :

(لإيلاف قريش إيلافهم ، رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) .

وهو بهذا المعنى اسم من أسماء الله (المؤمن المهيمن) لأنه سبحانه أمن الناس من أن يقع عليهم من ظلم .

الثانى : التصديق يعنى اعتقاد الصدق ، ومحله القلب :

« قولوا آمنا بالله » ، « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه » .

(ب) حقيقته الاصطلاحية :

أما (الإيمان) فى حقيقته الاصطلاحية فقد رأى فريق من العلماء أنه أمر بسيط وحددوه بأنه مجرد (الاعتقاد) يعنى العلم الجازم بكل ما ثبت بالضرورة أنه جاء من عند الله على لسان رسوله محمد ﷺ مع الرضى و (الارتياح النفسى لهذه العقيدة) .

« فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما »(١) .

أما جمهور العلماء — كما مرت الإشارة إليه فقد رأوا أن الإيمان أمر مركب من أجزاء أو أصل تفرعت عنه عدة فروع ، وهو على هذا مركب من التصديق بالجنان ، والاقرار باللسان ، والعمل بالأركان .

فهو كشجرة جذرها (التصديق) وساقها التي تتفرع عنه أغصانها (الاقرار) وثمارها (العمل) فالتصديق هو الجزء الأول من أجزاء الإيمان وهو منه بمنزلة الأساس من البناء فإذا تحقق هذا الجزء للمسلم ثم مات ولم يقم ببقية الأجزاء كتبت له عند الله النجاة من الخلود في النار .

والاقرار باللسان هو الجزء الثاني ، وهو الاعلان عن هذه العقيدة ثم هو بمثابة الترجمة لما في القلب ويقوم مقام الاقرار في ذلك ما على التصديق القلبي من إجراء مراسم العبادات وممارسة الشعائر التي شرعها الله كالصلاة والصيام ، والحج ، وأداء الزكاة ، وغير ذلك يفيد إعترافه بالدين الصحيح والعقيدة الحقة .

ويتعلق بهذا الجزء نظرتان :

النظرة الأولى :

بالنسبة إلى الله عز وجل ، فإن الاقرار باللسان لايدخل عنده سبحانه في أصل الإيمان ؟ إذ لا حاجة به سبحانه وهو الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، إن ترجمة ما في القلب إقرار به وإعلان عنه لأنه سبحانه لايحجبه

---

(١) الآية ٦٥ من سورة النـ

حجاب عنا و قلوبنا ويستوى بالنسبة له السر والعلن ، بخلافنا نحن فقد أمرنا أن نحكم بالظاهر حيث لا يكون فى مقدورنا الاطلاع على السرائر فمن يترك هذا الجزء ولم يقر مع تحقيق أساس الإيمان فيه وهو (التصديق) فهو عند الله من المؤمنين ، وإنما يكون الإقرار على هذا فريضة عملية تدخل فى نطاق الأعمال وتأخذ حكمها ، فيأثم المؤمن بترك الاقرار عمدا مع القدرة عليه وإلا فلا .

ويستشهد لهذا بما ورد فى القرآن الكريم وهو قوله عز من قائل :

« وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه »[1] فقد لقبه بالإيمان مع كتمانه له .

وقوله تعالى :

« إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان »[2] .

والنظرة الثانية :

بالنسبة إلى الناس فإنه (أى الاقـرار باللسان) يعد من أصول الدين ، لأننا أمرنا ألا نحكم إلا بظواهر الأمور ونترك أسرارها وبواطنها لله عزوجل ، فليس لنا أن ندعى الاطلاع على ما فى قلوب الناس ، وكل دلائل إيمانهم بالنسبة لنا إنما هو الاقرار أو ما يقوم مقامه الذى هو بمثابة الترجمة لما فى عقائدهم ، وإن كانت دلالته عليه لا تتجاوز مرتبة (الظن) .

أما الجزء الثالث من أجزاء الإيمان فهو (العمل) بكل ما أمر الله به من فرائض ونوافل ، والكف عن كل ما نهى عنه من محرمات وشبهات

---

(١) الآية ٢٨ من سورة غافر .

(٢) الآية ١٠٦ من سورة النحل

كبرت أو صغرت ، قلت . و كثرت (سرا كانت أو علانية ، بقلبه أو جارحته ، إلا أن الإسلام لم يكتف فى هذا الصدد بمجرد العمل ، ولم يقف عند حد الحث عليه واستكمال الإيمان به وإنما تجاوز ذلك إلى ماهو أسمى وأنفع للفرد والجماعة فى دينهم ودنياهم معا . تجاوزه إلى أتقان (العمل) ، وقد روى عن رسول الله ﷺ أنه قال :

(إن الله يحب من أحدكم إذا عمل عملا أن يتقنه) .

(ج) قبوله للزيادة والنقصان :

استتبع اختلاف العلماء فى (حقيقة الإيمان) وفيما إذا كان مركبا من الأجزاء الثلاثة المتقدمة ، أو بسيطا منحصرا فى مجرد التصديق واختلافهم كذلك فى قبوله للزيادة والنقصان .

وحيث كان العمل على رأى القائلين بالتركيب مقوما من مقومات الإيمان وجزءاً مكملا لحقيقته كان لابد من القول بقبوله للزيادة والنقصان فى نظر أصحاب هذا الرأى تبعا لزيادة أعمال الإنسان ونقصانها بكثرتها أو قلتها .

أما على رأى القائلين بأن العمل بسيط وأنه هو (التصديق) فقط فقد اختلف العلماء فى قبوله للزيادة والنقصان .

والمشهور عند جمهورهم أنه لايزيد ولا ينقص ، ولكن المحققين منهم رأوا أنه قابل مع هذا للزيادة والنقصان من جهات ثلاث :

١ — من جهة وسيلته : وهى الأدلة التى يستدل بها على صحة المعتقد ووجوب التصديق به .

٢ — من جهة متعلقه وموضوعه : وهو المصدق به أو المعتقد فيه .

٣ — من جهة ثمرته : وهى (العمل) .

ومعنى قبوله للنقص في نظر هؤلاء أنه لا ينقص عن حد أدنى هو القدر الذى لابد منه لتحقيق أصل الإيمان ، فالنقص المقصود إذن إنما هو النقص من الزيادة ، لا النقص من القدر الضرورى لتحقيق إيمان المؤمن .

وبيان وجهة نظر هذا الفريق في قبول الإيمان للزيادة والنقصان من جهة الدليل والوسيلة هي أنه كلما كان الدليل أوضح حجية ، وأقرب إلى البديهية وأبعد من الشبهة ، وكلما كثرت الشواهد وتعددت البراهين كان المعتقد أشد رسوخا في النفس وأعمق أثراً في القلب ، وأكثر إقناعاً للعقل .

وكلما تحقق ذلك كان الإيمان أقوى وأرسخ وأقدر على مقاومة الهوات النفسية ، والصمود أمام المشاكل الوجدانية والشبهات الشيطانية .

ويشهد لهذا من القرآن الكريم قوله تعالى :

(وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلا ولكن ليطمئن قلبي)[1] .

أما من جهة الموضوع والمعتقد ، وهى القضايا المصدق بها ، فقد يقع التصديق بهذه القضايا على وجه إجمالى ، وقد يقع على وجه تفصيلى بأن ينضم إلى التصديق الإجمالى التصديق ببعض تفاصيلها ، كثر هذا البعض أو قل .

وعندئذ يكون الإيمان بالموضوع مفصلا أزيد وأرسخ

---

(١) الآية ٢٦٠ من سورة البقرة .

وأشد يقيناً من الإيمان به مجملا ، يتضح هذا الفرق من المقارنة بين تصديقين :

أحدهما :

التصديق برسالة محمد ﷺ لمجرد العلم بأمانته فيما يبلغ عن ربه وقيام المعجزة الدالة على صدقه .

ثانيهما :

التصديق برسالة محمد لهذه الشواهد وللوقوف فوق ذلك على تفاصيل دينه بالعلم بمبادئه ، وكشف ما بهـا من سمو وتفوق وسمات الربانية وعلامات الألوهية التي تدل على أن مصدرها الوحي المعصوم المبلغ عن الله عز وجل .

ومما هو غني عن البيان أن النوع الثاني من التصديق . لما فيه من كثرة المعلومات ولأنه صار أكثر وضوحاً وأبعد عن الشبهات وأقدر على مطاردة وساوس النزوات ، فيه زيادة في الكيف وفي الكم معاً .

أما من جهة ثمرة الإيمان وهي (العمل) فلأن العقيدة التي تنعكس عنها تصرفات الإنسان ، وينطبع بها سلوكه العملي في واقع حياته ، تبقى ماثلة في الوجدان ، راسخة في القلب ، ثم هي تزداد قوة ورسوخا وجلاء كلما إزداد المرء عملا بمقتضاها وجريا على سنتها فتبقى دائما في بؤرة الشعور ومركز الإنتباه ، ولذلك قالوا (العادة طبيعة ثانية) ويعكس ذلك لو تهاون المرء في العمل بمقتضاها ، فإنها تنسى و تصدأ كالمرآة حين تتراكم عليها الأتربة فلا تقوم بوظيفتها في إنعكاس صورة الأشياء .

وفي الحديث النبوي الشريف :

(من ترك الجمعة من غير عذر فليتصدق بدينار فإن لم يجد فبنصف دينار) .

وقال ﷺ :

(من ترك ثلاث جمعات من غير عذر كتب من المنافقين) ، وفي رواية .

(من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه) .

فالاعتقاد يخبو ويطمس بالمعصية شيئاً فشيئاً حتى يزول ، ولكنه بالطاعة والمواظبة على العبادة يزكو وينمو ، قال تعالى .

(قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها)[1] .

(قد أفلح من تزكى)[2] .

وقال تعالى : (والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم)[3] .

(يزيد الله الذين اهتدوا هدى)[4] .

(هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم)[5] .

(إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى)[6] .

---

(١) الآيتان ١٠ ، ١١ من سورة الشمس .
(٢) الآية ١٤ من سورة الأعلى .
(٣) « ١٧ « « محمد .
(٤) « ٧٦ « « مريم .
(٥) الآيتان ٤ ، ٥ من سوره الفتح .
(٦) الآية ١٣ من سورة الكهف .

(ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً)[1] .

(فأما الذين آمنوا فزادهم إيماناً وهم يستبشرون)[2] .

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نتصور رأى الإمام الغزالى فى هذا الصدد على نحو ما أورده فى كتابيه (الإحياء) و (الاقتصاد فى الإعتقاد) .

ففى كتابه الإحياء[3] يقسم (الإيمان) إلى ثلاث مراتب :

١ — إيمان العوام: وهو المبنى على (التصديق المحض) ويطلق عليه فى الاقتصاد اسم (التصديق التقليدى) .

٢ — إيمان المتكلمين : ويطلق عليه اسم (التصديق البرهانى) وهو ممزوج بضروب من الإستدلال العقلى ، ودرجة إيمانهم كإيمان العوام أو قريبة منها .

٣ — إيمان العارفين : وهو المشاهدة بنور اليقين ويطلق عليه اسم (العمل مع التصديق)[4] ، ويمثل الغزالى للنوع الأول بإيمان من يسمع أن رجلا فى الدار فيصدق بوجوده ، وللثانى بمن يسمع صوت الرجل فيصدق به ، وللثالث بمن يدخل الدار ويرى الرجل بعينه ، والمرتبة الأولى يمكن فيها خطأ المؤمنين فيما سمعوه ، ولهذا يضعهم الغزالى فى أول مراتب أصحاب اليمين وليسوا من المقربين ، وكذلك المرتبة الثانية يمكن فيها خطأ المؤمنين .

---

(١) الآية ٣١ من سورة المدثر .
(٢) « ١٢٤ من سورة التوبة .
(٣) (الجزء الثالث ص ١٣) :
(٤) (راجع الاقتصاد ص ١٠١ ، ١٠٢) .

(قل هو الله أحد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد)[1] .

كما أنها اعتراف صريح عن إذعان ويقين بأحقية رسالة محمد ﷺ وبصدق ماجاء به من عقائد وأحكام .

فالاقرار بواحدنيه الله يقتضى كمال الاعتقاد فيه سبحانه من جهتى الربوبية (الخلق والتربية) والالوهيه (التفرد باستحقاق العبادة) .

أما الاعتراف بأحقية رسالة محمد ﷺ فإنه يقتضى كمال الاعتقاد فى أحقية القرآن والتصديق بكل ماجاء به وأخبر عنه رسل الله وملائكته وكتبه ، واليوم الآخر (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله)[2] .

ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين) .

وعن عبادة بن الصامت عن رسول الله ﷺ أنه قال :

(من شهد أن لاإله إلا الله وحده لاشريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ، والجنة حق ، والنار حق ، أدخله الله الجنـــة على ما كان عليه من العمل)[3] .

وهذا الحديث يتضمن الأصول الثلاثة للعقيدة الإسلامية التى أوجب

---

(١) سورة الإخلاص

(٢) الآية ٢٨٥ من سورة البقرة .

(٣) أخرجه الشيخان والترمذى .

الإسلام على العلم بمعرفتها ، والإيمان بها لتكتمل له النجاة في الآخرة وهي :

الأصل الأول :

معرفة الله تعالى وصفاته ، والإيمان بهما ويطلق على جملة المباحث المتعلقة به اسم (الالهيات) .

الأصل الثاني :

معرفة الواسطة بين الله وعباده ، وهي الإيمان برسل الله وملائكته وكتبه وما جاءت به من تشريعات وتكاليف ، ويطلق على جملة المباحث المتعلقة به (اسم) النبوات .

الأصل الثالث :

معرفة البعث ، والحساب والجزاء ، والإيمان بها ، ويطلق على المباحث المتعلقة بها اسم (السمعيات) .

وما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ من حديث (بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام رمضان ، وحج البيت) إنما يراد به أن بعض الإسلام وعباداته كالصلاة ، والزكاة وصوم رمضان والحج قد ألحقت بأصل الاعتقاد وأساسه الأول (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) وشبيهه في وجوب اعتقادها والعمل بها لا لأنها أمور اعتقادية داخلة في أصل العقيدة وأساسها وإنما لما يتحقق فيها من عدة معان من أهمها :

أولا : أنها دون بقية الفروع من أعظم مظاهر الإيمان بالعقيدة

الإسلام، وأوضح عناوينه، لما يتمثل فيه من استسلام المؤمن وانقياده الظاهرى لله عز وجل والإئتمار بأوامره والانتهاء عن نواهيه .

وثانيا : أن هذه الفرائض قد جمعت مع الأصل الأساسى وهو (الشهادة) ضروب الابتلاء فى الأبدان والأموال والأقوال والأفعال والتروك ، لتكون فى مجموعها تعريفا لسائر التكاليف ، وليكون العمل بها برهانا على امتثال المؤمن لكافة الأوامر، واجتناب سائر المنهيات .

وتوجه الإسلام إلى الناس بطلب الإيمان بهذه العقائد لا يعتمد على الإكراه إذ لا إكراه فى الدين (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ؟) أو استعمال الجبروت كالتهديد والوعيد وما إلى ذلك .

كما أنه لا يعتمد على عنصر المفاجأة بخوارق العادات فى المحسوسات والمشاهدات حتى تنبهر بها عقولهم فيفقدونها دون أن تتهيأ لهم فرصة للتأمل والنظر والاختيار : (إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) [١] .

وإنما يعتمد الإسلام فى طلب الإيمان بهذه العقائد على الحجة والإقناع ويعطى الفرصة للإيمان الإختيارى . عن اقتناع حقيق ويقين واقعى بعد النظر والتأمل .

ومن هنا جاءت مسالك الاستدلال على مسائل العقيدة وطلب من العالمين بفنونها القادرين على بيان حججها وتبيانها لمن ألبس عليهم شأن من شئونها ، أو خفى عليهم أمر من أمورها ، أو حرفت فى نفوسهم

---

(١) الآية ٤ من سورة الشعراء .

لتأثيرات ضارة ، أو لعجز عن النظر والتـأمل ، أو لقصور فى استخدام طريقه وأسلوبه ، وجهل بحقيقة نفوسهم ومقومات انسانيتهم ، ومقتضى فطرتهم .

٤ — الألوهية فى الإسلام :

(أ) الإسلام بين المذاهب والأديان :

لو تصفحنا تاريخ البشرية منذ أقدم العصور حتى الآن لرأيناه حافلا بشتى المعتقدات ومختلف المذاهب الدينية ، فقديما نجد من الناس من عبد الحيوان وأله ، ومنهم من عبد النار أو الشمس ، ومنهم من كفر بفكرة التدين ذاتها وأنكر الآلهة وأنكر الأديان . كما أن منهم من اهتدى بعقله وفطرته إلى الحقيقة فى تدينه فعبد الإله الحق وآمن برسالة حملها وأنزلها هذا الإله الحق على من إختارهم من رسله فى فترات متعاقبة من الزمان ، ليكمل لاحقهم سابقهم حتى كانت بعثة خاتم النبيين محمد بن عبد الله بن عبد المطلب القرشى الهاشمى ﷺ فأكمل الله بها للناس دينهم وأتم عليهم نعمته .

ولقد جاء الإسلام يشق طريقة بكل وضوح وجـلاء بين هذه الديانات وتلكم المذاهب ؛ ويحدد موقفه من كل منها تحديدا جليا واضحا — لا لبس فيه ولا إبهام .

وإذا أردنا أن نحصر هذه المعتقدات كلها على وجه مختصر لوجدناها إجمالا لا تعدو نزعتين رئيسيتين هما اللتان كانتا تسودان البشرية ولاتزالان تسودانها حتى فى عالمنا الحاضر :

الأول : نزعة التدين والإيمان بالله :

وهذه يختلف أصحابها فى تصورهم لحقيقة الإله فنهم من يصوره تصويرا ماديا صرفا كالمجوسية والبوذية وما إلى ذلك من ديانات وثنية أو يبالغ فى تنزيهه فيجرده كلية عن أى وصف يلحق به .

ومنهم من يصوره التصوير اللائق بجلال الذات الأقدس من الكمال المطلق والمغايرة المطلقة لكل موجود فى عالمنا المادى الحادث المتغير وهى الديانات السماوية الحقة كاليهودية كما أوحى بها إلى موسى ، والمسيحية كما أوحى بها إلى عيسى ، والإسلام كما أوحى به إلى محمد عليهم السلام ، وأسس هذه الأديان الثلاثة كما أوحى بها إلى موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام كما صورها القرآن الكريم ، تقوم على فكرة واحدة هى الإيمان بوجود الله الحق وبوحدانيته وافراده بأحقية العبادة واتصافه بكل صفات الكمال ثم بجانب ذلك كله الإيمان برسالة محمد عليه السلام وبأحقية القرآن وبملائكة الله وكتبه ورسله وباليوم الآخر وما يستلزمه من إيمان بالحقائق الشرعية ، كالجنة والنار والعقاب الأخروى .

وما قد يبدو من اختلاف ظاهر بين هذه الأديان الثلاثة ليس فى الواقع اختلاف فى جوهرها ، ولا فيما صح من عقائدها الأصلية وإنما جاء الاختلاف فى أمور ثلاثة :

الأول : فى طرق العبادة نظرا لاختلاف الناس وطرق رياضتهم وتعليمهم باختلاف استعداداتهم وظروف بيئتهم فى مختلف العصور والازمان .

الثانى : اختلاف فى التأويل والتفسير ، نظرا لأن اتباع كل كتاب سماوى يفسرون كتابهم على [illegible] خاصة ، ومن زوايا مختلفة ، والأغراض متباينة .

الثالث : اختلاف فى الزيادة والنقص . لأن كل دين حق كما أشرنا إليه سابقاً إنما جاء مكملا أو موضحا لدين سابق ، وأوضح مثل لذلك بعض ما زاده الإسلام على تعاليم الأديان السابقة مما يحتاج إليه الناس فى حياتهم اليومية ، وفى روابطهم الشخصية ومعاملاتهم بعضهم لبعض ، فردية كانت هذه المعاملة أو جماعية كبيان نظم البيع والشراء والإيجار فى العقارات والمنافع ونظم الرهن والقرض والإعارة والهبة والشركات التجارية والبيوت والمؤسسات المالية ونظام التعاقد الذى يكفل حق كل من المتعاقدين فى ، وغير ذلك من ضروب المعاملات التى بينت فى قانون الإسلام أوضح بيان ، وفصلت فيه أكمل تفصيل ، وعلى وجه لم يسبق له مثيل فى تاريخ الأديان .

الثانية : نزعة الإلحاد وإنكار الألوهية وهذه بدورها تنقسم إلى قسمين :

(ا) الإلحاد الفردى : وهو نزوع فرد معين إما اندفاعا وراء غرور العقل الإنسانى وثقته بإمكاناته أكثر من اللازم ، أو وقوعاً تحت الرغبة فى إشباع نوازع الشهوات فيه والتحلل من كل القيم والتحرر من تعاليم الأديان إلى إنكار كل هذه التعاليم والقيم دون أن يعنيه أمر انتشارها بين الآخرين .

(ب) الإلحاد الجماعى : وهو الذى يقوم على إنكار كل ما تقدم ويبدو فى صورة مذهب منظم تؤمن به جماعة من الناس وتضع له الأسس والمناهج ثم تحاول الدعوة له وإقناع الغير به ، وتعمل جاهدة على شيوعه وسواده بين الناس كافة ، ولاشك أن خطر هذا على العقيدة أشد بكثير من النوع الأول .

ولا يتجه بحثنا هذا إلى أصحاب التصور الثانى من النزعة الأولى ، وهم

الذين يؤمنون أولا بفكرة التدين ، وثانياً بتنزيه الله سبحانه وتعالى عما لا يليق به من صفات ثم نعته فى الوقت نفسه بكل ما يليق بجلاله الأقدس من صفات الكمال ، وذلك لأنهم يؤمنون بما نؤمن به نحن ، وبما سنحاول إثباته بمختلف طرق الاستدلال .

وإنما إلى أصحاب القسم الأول من النزعة الأولى وهم أصحاب التصور المادى لفكرة الإله ، والمبالغين فى التنزيه بتجريده من أى اعتبار وعن أى وصف يلحق ذاته[1] ، ثم إلى أصحاب النزعة الثانية بقسميها (الإلحاد الفردى والإلحاد الجماعى) نسوق الحديث فى هذا البحث .

والقرآن الكريم يتخذ للكشف عن حقيقة الذات الأقدس موقفاً وسطاً بين التجسيد الكلى والتجريد المطلق .

إلا أن هذه الوسيطة ليست رياضية ، بمعنى أنه يأخذ من كل الطرفين بنصيب ، وإنما يرفض القرآن فكرة المشبهة والمجسمة كلية ، ثم لا يوافق كذلك المجردين فى مبالغتهم إلى حد إنكار إضافة أى اعتبار من الاعتبارات إلى ذاته جل وعلا ، فمثل هذا الوجود المجرد تجريداً كلياً ، لا يستحق من صفة الوجود أكثر مما يستحق من صفة العدم .

وإنما أضفى القرآن على حقيقة الذات الأقدس من الصفات ، وأضاف إليها من النعوت مايميزها عن سائر أنواع الموجودات ، ويجعلها فى متناول الإدراكات الإنسانية وفى دائرة مايعرف بالعقل والوجدان ، بل ويجعلها أجل مايعرف وأسمى وأعظم مايعلم لذوى الفطر السليمة والعقول المستقيمة والوجدانات الراقية .

---

(١) حتى عن الوصف الإيجابى بأى صفة تضيف إلى أى مفهوم مغاير لها .

وقد وصفه القرآن بما يليق بكماله من صفات ، وصفه بأنه واحد ، وبأنه موجود ، وبأنه قادر وعالم ومريد وسميع وبصير ومتكلم ، وباقي مما هو في الواقع ضروري لكمال ذاته الأقدس ولازم من لوازم وجوده الأسمى ، وربما كانت هذه كلها بمفاهيمها المختلفة وأسمائها المتغايرة — كما رآه بعض فلاسفة الإسلام — هي عين وجوده وحقيقة ذاته .

وبهذا ميز القرآن الكريم المعنى الحقيقي للفظ الجلالة (الله) وحدده للناظرين .

ويشير القرآن الكريم في سورة (الإخلاص) إلى جانب التنزيه بقوله : (قل هو الله أحد) فهذه الأحدية تقتضي التفرد والتنزيه عن المشابهة والمماثلة للحوادث ، كما يشير إلى جانب الكمال والتأثير بقوله : (الله الصمد) وهو المقصود للناس جميعاً . فهذه الصمدية تقضي إتصافه عزوجل بكل صفات التأثير التي هي صفات الكمال كما مرت الإشارة إليه .

وأول مايواجهنا عندما تقرر هذه الحقيقة (الله الحق) سؤالان :

الأول : ماهي الصورة الحاصلة في أذهاننا لمدلول كلمة (الله) أو ماهو المعنى الحقيقي لهذه الكلمة المتعلق بإدراكنا له ومدى ماللهذا الادراك من وضوح ويقين وثبات ؟ .

الثاني : كيف نثبت للمنكرين الجاحدين لفكرة الألوهية ، بل لفكرة التدين بمختلف الطرق والأدلة وجود هذا المدرك وتحققه في الخارج ؟ .

(ب) ذات الله :

أما عن السؤال الأول : فإن ماندركه من كلمة (الله) ليس إلا الموجود الأسمى المتفرد بكل صفات الكمال الحائز لكل معانى العزة والجلال ، المهيمن على كل ماسواه ومن عداه إليه تستند وجودات الأشياء ، ومنه تنبثق مافيها من قوة وحياه ، وعنه وبإرادته تصدر كل مافيها من حركات وكل مايلحقها من تغيرات — إننا ندرك من هذه الكلمة (الله) الموجود القاهر للخلق جميعاً بما له من مطلق القدرة القابض على قواها جميعاً بما له مطلق الأمر والنهى الموجه لإرادتها بماله من مطلق الإرادة .

والفطرة البشرية السليمة يتضح لها هذا الإدراك ، وينكشف إنكشافاً تاماً لاتشوبه شائبة ولا يدانيه ريب أو شك ، ويتجلى لها هذا المعنى من الوجود الأكمل فى نفس الإنسان وفى كل مايحيط به من مخلوقات وما يجرى فى العالم من أحداث وتغيرات ، ومتى حصل لنا الإدراك الواضح لهذا الموجود الأقدس إستحق منا قطعاً أن نفرده بالعبودية وأن يكون وحده المقصد الأسمى لنا ولغيرنا ممن أمتن عليهم بإدراك ذاته الأقدس وجبروته الأعلى ، ولا يعنينا بعد ذلك مايطلق على هذا الوجود من مختلف الأسماء التى إيدل بها عليه فى لغة واحدة أو فى لغات مختلفة : مادام المراد صحيحاً والمدلول مطابقاً لما دل عليه ذاته جل وعلا من التنزه المجرد ، والكمال المطلق .

هذا القدر من الإيمان بالله والتصديق به جل وعلا هو ما كلفنا به الشارع الحكيم ، ونهانا عن أن نتجاوزه ونتحداه ، وإلا عرضنا أنفسنا للهلاك وقلوبنا للغواية ، وعقولنا لمتاهات التمثر والضلال :

وعلى هذا الفهم لحقيقة الذات الأقدس ، وعلى هذا الإيمان بمعنى

الألوهية سار السلف الصالحون والتابعون وتابعوهم إذعاناً لقوله تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) .

وكثيراً مانهاهم الرسول عن أن يتجاوزوا بعقولهم حواجز طاقاتها وعن أن يداخلهم غرور الإنسان وجهله بمركزه في هذا الوجود وبطاقاته المحدودة فيحاولون الخوض في ذات الله بغية معرفة كنهه وإدراك حقيقته من ذلك ما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال :

(ليسألنكم الناس عن كل شيء حتى يقولوا : الله خالق كل شيء فمن خلق الله) :

وكذلك ماروى عنه ﷺ أنه قال :

(يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا وكذا حتى يقول من خلق ربك ؟ فإذا بلغ ذلك، فليستعذ بالله ولينته) .

ولم يكتف الرسول بمجرد النهي والتحذير من ذلك، وإنما هدد المتورطين فيه بالهلاك وسوء المصير فقال :

(تفكروا في مصنوعات الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا)

(ج) الاستدلال على وجود الله :

أما مايتعلق بالسؤال الثاني وهو الإستدلال على وجود (الله) جل وعلا فهو المقصد الأول من بحثنا هذا .

ومادام هدفنا من هذا البحث هو تعريف المنكرين من غير المسلمين وتعريف جمهور المسلمين وعامتهم بوجهة نظر الإسلام وطريقته في الاستدلال على وجود ذلك الذات الأقدس والوجود الأسمى على نحو

بسيط وبطريقة سهلة لايستعصى فهمها على مختلف المستويات فقد يكون من اللائق بنا والأجدر فى هذا المقام أن نتحاشى ماأمكن فى عرضنا للدليل العقلى والإصطلاحات الفلسفية العميقة أو القضايا المنطقية الغامضة دون إخلال بالقيم العلمية لمعانى الدليل ، وأن نتوخى كذلك سهولة الأسلوب ووضوح العرض حيث نسير بالقارىء من مقدمة واضحة إلى أخرى أوضح، حتى نصل به إن شاء الله إلى إثبات ماقصدنا إليه ، وتحصيل العلم اليقينى بوجوده جل وعلا .

الدليل العقلى :

ولما كان العقل الإنسانى يعتمد دائماً فى إستدلاله المنطقى على مصطلحات ضرورية وحقائق بديهية يتفق عليها الناس ، وتتساوى فيها مداركهم ويشتركون فى الاقرار بها وعدم إنكارها ، فإنه يكون من الأجدر بنا فى هذا الصدد أن نبدأ بالنظر فى عالمنا الطبيعى وما يحتويه من تغيرات وحوادث وما يجرى فيه من حركات وتعاقب عليه من ظواهر .

فلو تأمل الإنسان فى هذا الوجود الذى يعيش فيه ، وأعمل نظره وعقله فى تغيراته المختلفة ، وظواهره المتباينة ، وعناصره المتعددة وحركاته المتعاقبة ، لحصلت فى نفسه إدراكات ضرورية ومعارف بديهية عما فى الكون المحيط به من موجودات لايستطيع — مهما حاول — الإنفكاك عنها ولا التخلص منها ، فلا يمكن لإنسان مامهما بلغ من السذاجة والبساطة — أن ينكر مثلا ما يشاهد فى هذا الكون من أصناف الموجودات وأنواعها ، وفيما يلحق هذه الموجودات كلها من مختلف التغيرات المتعاقبة عليها . أو النظم والقوانين المودعة فيها ، والتى تسير بمقتضاها ، فنحن نرى الموجودات وقد تفاوتت رتبها ودرجاتها ، وتتخذ

كل منها فى هذا التفاوت خاصيات ومميزات معينة تتحقق بهما مغايرتها لغيرها ذاتاً وصفة ، فمن فصائل الموجودات الأجسام والنباتات والحيوانات والإنسان والأرض بما فيها من طبقات ومركبات جيولوجية ، والهواء بما حوى من عناصر كيماوية ، والسماء بما اشتملت عليه من كواكب وأفلاك وقوى مدبرة لذلك كله ، وقد خصص لكل من هذه الموجودات وظيفته الخاصة التى يؤديها فى الحياة ولا تؤدى بغيره ، ثم ما يحدث لكل نوع من هذه الأنواع وما يلحقها من حركات أو يحدث لها من تغيرات هو من أبده البديهيات ، فالأجسام تتحرك بعد أن تكون ساكنة ، ويصغر حجمها بعد أن كان كبيراً والنباتات تنمو وتترعرع من جمود وذبول ، وتشتد وتطول بعد ضعف وقصر ، والحيوانات وهكذا ثم ذلك كله يكون دائم التقلب بين مختلف الظواهر وتباين الصفات ، كتعاقب الليل والنهار من الأزمان ، والحار والبارد من الأجواء ، والسواد والبياض من الألوان ، والطول والقصر من المقاييس ، والخير والشر من الأفعال ، والحب والكره والألم والسرور من الانفعالات النفسية ، وغير هذا وذاك مما نشاهده بحواسنا وندركه بعقولنا .

ونستنتج من ذلك أن هناك أوصافاً ثلاثة يتصف بها كل ما فى هذا العالم من موجودات .

الأول : أنه متغير .

الثانى : أنه متحرك(١) .

---

(١) الحركة على أنواع :

(أ) حركة (الكم) : وهو الانتقال من النقص . . . وبالعكس .

أن يكون لما فيه من موجودات قيم متفاوتة، ودون أن يتغير من ارتقاء إلى انحطاط، ومن انحطاط إلى ارتقاء ؟ ألا يدل هذا على خطأ ماتزعمونه من أن العالم مقود بنواميس طبيعية، وأن تلك النواميس قديمة لا إدراك لها ولا اختيار ؟). ومن هؤلاء العلامة الكبير (وليم كروكس رئيس المجمع الإنكليزي، فقد جاء في مجموعة خطبه[1].

(أن ماتسميه ناموسا طبيعيا هو في حقيقته وجه من وجوه الاتجاه الذي يعمل على موجبه شكل من أشكال القوة، ونحن نستطيع أن نعلل حركات الجواهر الفردة، كما نعلل حركات الأجرام السماوية، ونستطيع أن نستكشف جميع القوانين الطبيعية للحركة، ولكنا مع هذا لانكون أقرب مما كنا عليه. والمسألة الوحيدة التي يجب حلها هي : أي ضرب من ضروب الإرادة والفكرة موجود خلف هذه الحركات الجوهرية يجبرا إياها على اتباع طريق مرسوم لها من قبل ؟ وماهي العلة العاقلة التي تؤثر من وراء حجاب؟ وأي ازدواج من الإرادة والفكر يقود الحركة الآلية الصرفة للجواهر الفردة خارجة عن النواميس الطبيعية بحيث يحملها على تكوين هذا العالم المادي الذي نعيش فيه ؟)[2].

ولما كان استنباط هـــذا الدليل العقلي بصوره المختلفة على النحو المتقدم من حقائق العالم الخارجي الذي نعيش فيه لا يعني مجرد مشاهدتنا لحوادثه وظواهره وتفاعلاته المختلفة بل لابد مع ذلك من الإدراك البالغ والتأمل العميق والتحليل الدقيق، فقد جاء الإسلام موجها أنظارنا إلى ما أودع في هـذا العالم من الدلائل والآيات والظاهر، التي ترشد عقولنا إلى ما أودع الله في العالم من مواد وقضايا ضرورية للاستدلال العقلي على وجوده، لنتوصل بها إليه كما نص عليه جل وعلا في حديثه

---

(١) ص ٢٦ مايلي : (٢) نور الإسلام المجلد الرابع ص ٤٢٨.

القدسى : (كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى وفى ذلك أيضا قول رسول الله الكريم : (تفكر ساعة خير من عبادة خمسين سنة) ، ولهذا جاء القرآن حاثا لعقو لنا على النظر فى الكون موجها لها إلى محاولة استكشاف أسراره وبدائعه ، لأن ذلك هو طريقنا الوحيد إلى إثبات وجوده ومعرفة هذا الوجود بخصائصه ومقوماته .

ولهذا زودت الفطرة البشرية بالتطلع إلى المعرفة ، والطموح إلى التفكير فى الأصل الذى نشأت عنه ، وفى قوى الوجود المختلفة .

ولهذا أيضا جعل القرآن الكريم العقل مناط التكليف وموضوع المسئولية فى الإنسان ، ويخاطب الناس عن طريقه فيقول :

(أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أإله مع الله بل هم قوم يعدلون ، أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزا أإله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون ، أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أإله مع الله قليلا ما تذكرون ، أمن يهديكم فى ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته أإله مع الله تعالى الله عما يشركون ، أمن يبدؤا الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أإله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين)[1] .

ثم انظر كذلك إلى التوجيه العقلى الكريم فى قوله تعالى فى سورة الواقعة :

---

(١) الآيات ٦٠ — ٦٤ من سورة النمل .

(أفرأيتم ما تمنون ، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ، نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فى مالا تعلمون ، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون ، أفرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ، لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلتم تفكهون إنا لمغرمون ، بل نحن محرومون ، أفرأيتم الماء الذى تشربون ، أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون أفرأيتم النار التى تورون ، أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون ، نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين ، فسبح باسم ربك العظيم)[1] .

وإلى هذا التوجيه نفسه فى قوله تعالى فى سورة (يس) :

(وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ، ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون ، سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون ، وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون ، والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ، لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون ، وآية لهم أنا حملنا ذريتهم فى الفلك المشحون ، وخلقنا لهم من مثله ما يركبون ، وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون ، إلا رحمة منا ومتاعا إلى حين)[2] .

على هذا النحو آمن المسلمون بالله ، ليس إيمان عجز وتسليم وإنما هو

---

(١) الآيات ٥٨ — ٧٥ من سورة الواقعة

(٢) الآيات ٣٣ — ٤٤ من سورة يس

إيمان الناظر المستنير الذى فكر وقارن واستنبج ، وتوصل بنظره الثاقب وتفكيره العميق بالله عز وعلا .

وهذا هو السر فى أن علماء الطبيعة والباحثين فى الظواهر المختلفة الوجود قد توصلوا بأبحاثهم إلى نفس النتيجة التى توصل إليها الدليل العقلى ، فاستطاعوا معرفة الله عن طريق أبحاثهم فى الطبيعة وقوانينها وأسرارها ، وما أودع فى كل جزء من أجزائها من خصائص .

ولكى لا نطيل فى المقام نكتفى بان نسوق إليك — كمثال فقط من آلاف الأمثلة — وما قاله الفلكى الفرنسى الشهير (كامل فلا مريون) فى هذا الصدد : يستطيع كل باحث أن يفكر ليصل إلى حل هذه المسألة الخطيرة ، وعلى أية حال كان الجواب ، فإنه لا يخلو من أمر يستوقف النظر ولكن الإنسان إذا رأى المهر الحديث الولادة ، يقفز وراء أمه ليلتقم ضرعها ، والفرخ عندما يخرج من البيضة يبحث عن الغذاء فى الأرض والبطة عندما تشم الهواء بعد الفقس تبحث عن ضحضاح ماء لتسبح فيه إذا رأى الإنسان كل هذه المحاولات من الحيوانات الحديثة العهد بالحياة أيتمالك نفسه من عزوها إلى الإلهام يتولاها بالعناية والإرشاد ! وهل هذا الإلهام إلا أثر من آثار رحمة الله بهذه الكائنات الضعيفة ، ودليل محسوس على أنه لا يخلق خلقا ويتركه مجرداً من الإرشاد .

وإذا كان المثال ليصنع منه تمثالا يصدر فى عمله عن تقدير لكل ما يستدعيه كمال ذلك التمثال ، فان الخالق جل وعز قدر ما أراد أن يبرزه إلى عالم الشهادة من الكائنات وهب لكل منها حاجته من القوى والغرائز ، وسواء برأه فى يوم واحد أو فى ألف قرن ، فإنه لم يغفل صغيرة ولا كبيرة مما يحتاج إليه فى بقائه ، وتخليد

نوعه ، وأعد له العمل الذى يقوم به فى الحياة ، وقد تغم الحكمة علينا فى وجوده أو المهمة التى يقوم بها ، ولكن ذلك لا يمنع أنه قد أعده لمصلحة الخليقة من جميع الوجوه فأفعاله تخلو من العبث وتنزه عن الخرق .

هذا هو الله الحق الذى لا تدرك العقول كنه ذاته ولكنها تدرك أنه لا يصدر فى جميع مصنوعاته إلا عن حكمة لا تحد بحد ، وعلم لا يبلغ مداه إلا هو)[1] .

الدليل الوجدانى على وجود الله :

هذا الذى تقدم هو الاستدلال العقلى على وجود الله وهو يعتمد على ما نحس ونشاهد فى عالمنا المادى الخارجى من تغيرات وحركات ، وعلى التسليم المنطقى الضرورى بوجود قوى مدبرة وأسرار خفية يستند إليها كل ما يجرى فى هذا العالم من تغيرات وأحداث تنتهى بالعقل إلى الحكم بضرورة إفتقار الممكن إلى فاعل موجد والحادث إلى فاعل محدث ، وأن ذلك الفاعل لابد أن يكون مستغنيا فى وجوده عن غيره ، وأن يكون قديماً فى ذاته ، ومختاراً فى فعله .

إلا أن الإنسان لا يعيش دائماً فى دائرة الحس الظاهر والمشاهد الخارجية ، وليس من الضرورى بالنسبة له أن يصل نفسه دائماً بنطاق المدركات العقلية والمقدمات المنطقية ، وإنما زودت نفوسنا بوجوه أخرى من الإدراك وأنواع مختلفة المشاعر وإحساسات باطنية تقوى فينا وتضعف بقدار ما يتهيأ من صفاء ولذواتنا من طهر ، ولقلوبنا من سمو روحى وتطور وجدانى ، وأحياناً يتحقق لأحاسيس النفس الكامنة

---

(١) المجلد الخامس — نور الإسلام — ص ٤١٦

فينا وإدراكات الوجدان الماثلة فى مشاعر قلوبنا من الضرورة والبداهة مثل أو أكثر مما يتهيأ للمقدمات العقلية والقضايا المنطقية فى عالمنا الخارجى ، فاللجوء إلى قوة عليا للنجاة عند الخوف ، والشعور بالندم عند إقتراف جريمة من الجرائم ، وتأنيب الضمير عند ارتكاب خيانة فى حق الوطن أو زميل أو عشير ، والميل الغريزى فينا إلى تعليق الاخفاء فى عمل من الأعمال أو مشروع من المشروعات بشىء آخر خارج عن إرادتنا موجه لقدرنا ، كل هذا وغيره شهادة واضحة جلية من وجداننا بأننا لم نكن مختارين فى أعمالنا وإنما مسيرين بقوة أخرى فوق القدر جميعها لذا لم نكن مطلق الحرية فى أن نحصل لأنفسنا ما نريد تحصيله وندفع عنها ما نريد دفعه ، وإنما حكمنا بإرادة أخرى ، هى مرجع كل ما بنا من إرادات .

هذه القوة العليا والإرادة المطلقة هى التى يصورها لنا (رينيه ديكارت) الفيلسوف الفرنسى فى فكرة (الكائن اللا نهائى) الذى توصل إليه بنفسه وعن طريق ما يكمن فى ذاته من أفكار ، فبعد أن أنكر كل شىء وشك فى كل موجود آمن بشىء ، واحد وهو (نفسه المفكرة) وتطرق من هذا إلى إثبات وجوده هو ، فما دام مفكر فهو إذن موجود .

واتخذ ديكارت وجوده نقطة بدء لاستدلال جديد على وجود الله .

استعرض أفكاره كلها فوجد من بينها فكرة هى غاية فى الوضوح والجلاء وهى فكرة الكائن اللا نهائى الغير محدود ، ثم سأل نفسه من أين جاءتنى إذا هذه الفكرة ؟ .

هل يمكن أن يكون منبعها هو نفس ذاتى ؟ كلا : لسبب بسيط

وهو : أنها أعم من ذاتي وأوسع ، ولا يمكن أن تكون ذاتي المحدودة منشأ لشيء مطلق ولا محدود ، كما لا يمكن أن يكون السبب أعم ولا أشمل من سببه ، ويخلص ديكارت من هذا التدرج والتأمل إلى الحقيقة التي يريد الوصول إليها وهي أن فكرة الكائن المطلق اللا نهائي واللا محدود لابد لها من أصل يناسبها في كمالها وتنزهها ولذلك كان من الضروري أن تجزم بوجود إله جامع للكل يعزى إليه خلق فكرة الكائن اللا نهائي في الإنسان .

ولهذا وجه القرآن الناس إلى النظر في نفوسهم فقال : (وفي أنفسكم فلا تبصرون) إيذانا بأننا لو تأملنا في نفوسنا وقصدنا إلى وجداننا فتعهدناه بالتصفية وإلى قلوبنا فأخذناها بالرياضة الروحية ، كنا جديرين بأن تنفتح لنا عين أخرى لا يقل إدراكها وضوحا عن إدراك أعيننا في عالمنا الحسي : وتلك هي عين البصيرة أو كما يسميها القرآن الكريم (عين اليقين)

وتحصيل هذا النوع من الإدراك ممكن وميسور لأي إنسان أخذ نفسه بالتجرد عن عالم الحس والتخلص من مشتهياته حتى يخلصها من الأغلال والقيود التي تشوب صفاءها وتشغلها عن إدراك الحقيقة الكامنة وراء عالم الحس والمشاهدة .

ولهذا كابر فرعون موسى وعاند ورفض الإيمان بإله موسى وأصر على ذلك . ولكنه أدركه الغرق وأحاط به الماء من كل جانب وأدرك أن لا سبيل إلى النجاة . حدثت له حالة من التجرد عن كل مألوف لديه واليأس من كل ما كان محبوبا عنده من ملك وجاه وسلطان ومال إلى غير ذلك من مشتهيات الدنيا ، فأدرك عندئذ أن هناك موجوداً واحداً لابد أن يكون كامنا وراء كل هذه الأحداث ، وفوق كل النواميس ،

وهو أحقها جميعاً بالوجود ، وأجدرها بالعبادة ، ذلك هو إله موسى الذي كذبه فرعون من قبل فلم يسعه عندئذ إلا أن ، يعترف ، ويقول : (آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين)[١] وإن كان إيمانه قد رفض من الله ولم ينفعه هذا لأنه كان مازال في العناد : (الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين ؟) [٢] .

هذا الإيمان الذي يريد أن يدركه فرعون في طرفة عين أو ومضة برق، يدركه غيره من الناس في زمن الدعوة حصل لهم من الاستعداد مايهيؤهم للتصديق به ، تصديقا يقينيا يحصل للنفس في صورة الهام خفي ونور بصيري . يقذفه الله في قلوب الأخيار من عباده الذين أراد لهم الهداية إلى الحق الساطع والنور الوضاء .

ولهذا نرى حجة الإسلام الإمام الغزالي يقرر أن هذا الطريق طريق الحس الوجداني والمشاهدة البصيرية عن طريق الوجدان وهو أنجح الطرق وأسلكها وأقربها وآكدها لمعرفة الحقائق الالهية ومعرفة الله جل جلاله ، معرفة يقينية غير مشوبة بشك أو تردد . ويزيد الغزالي على هذا ، أن الإيمان بالله المبنى على هذا الطريق الوجداني أخلص وأثبت من إيمان العوام . المبنى على التقليد المحض . ومن إيمان الفلاسفة والمتكلمين المبنى على النظر العقلي والترتيب المنطقي .

ويقرب الغزالي ذلك إلى أذهاننا بتمثيل النوع الأول من الإيمان بإيمان من يسمع أن رجلا في بيت يصدق بوجوده فيه لمجرد السماع . والنوع الثاني بمن يسمع صوت الرجل بالبيت فيصدق بوجوده فيه لمجرد

---

(١) سورة يونس الآية ٩٠

(٢) سورة يونس الآ[illegible]

سماع صوته والنوع الثالث بمن يدخل الدار ويرى الرجل بنفسه فيصدق بوجوده فيها[1] .

وهذه حقاً أعلى درجات الإيمان . ويحتاج المرء فى الوصول إليها إلى سمو الوجدان ونفاذ البصيرة ، ولذلك لم يصل إلى هذه الدرجة فى معرفة الحق إلا القليلون بل الأقلون من الناس . وقد صدق الفيلسوف الإسلامى الرئيس ابن سينا عندما عبر عن هذا المعنى بقوله .

(جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد وأن يدركه من الناس إلا الواحد بعد الواحد) .

(د) ثالثاً صفات الكمال لله :

إذا كانت الأدلة العقلية والوجدانية بجانب الأدلة النقلية التى جاءت بها الشرائع السماوية قد تضافرت على إثبات كائن واجب الوجود يستمد وجوده من ذاته ، ويستغنى بنفسه عن كل ماعداه ، بل يستند إليه وجود كل ماسواه ، ويرجع إليه حدوث مافى الكون من أسباب ومسببات ، فإن هذه الأدلة ذاتها عقليها ووجدانيها تقودنا إلى الإذعان له والإيمان بثبوت كل صفات الكمال لذاته الأقدس ولبيان ذلك نقول :

إن هذا العالم يحتوى على عوالم جزئية مختلفة ، ففيه عالم الأفلاك والكواكب وعالم الجماد والنبات والحيوان والإنسان والهواء والماء وما إلى ذلك من مختلف صنوف الموجودات التى تكون كل طائفة منها عالما صغيراً ، ومن مجموعه كلها يتكون العالم الكبير .

ونلاحظ نحن أن لكل عالم من تلكم العوالم صنعه البديع الذى

---

(١) انظر مراتب الإيمان عند الغزالى فى صدر هذا الفصل .

يصور لنا غرائب الخليقة وعجائب الوجود ونظامه الطبيعي الدقيق الذى يتناسب أولا مع طبيعة وجوده الخاص، وثانيا مع ما تقتضيه غريزة تنازع البقاء من تشكيل علاقاته بغيره من العوالم التى لابد أن يجاورها أو يعيش معها.

ويطول بنا المقام لو أننا حاولنا تقديم عرض مفصل لما أجمل فى هذه الكلمات القصيرة، أو أردنا استشهادات مختلفة من أقوال العلماء والباحثين ولكننا فقط سنجول معاً جولة فكرية قصيرة فى بعض تلكم العوالم مستطلعين جلائل ما أودع الله بها من نظم، وما أحكم فيها من صنع.

فبذرة النبات مثلا تبدو لنا ميتة جامدة لا نكاد ندرك فيها مظهراً لحياة أو مبعثا لحركة، ولو بقيت هكذا بذرة فى أيدينا لما صدقنا ما ينبعث من كوامن هذه البذرة من قوى وما يبدو فيها من مظاهر الحياة ومختلف الميول والرغبات عندما توضع فى أرض صالحة ومهيأة لإبراز ما فيها من كوامن. فعندما نضع هذه البذرة فى الأرض نجدها سرعان ما تنشق عن مظاهر الحياة فيها، بل سرعان ما تبدو لنا كمجموعة من القوى والميول التى يعمل كل منها لوظيفة خاصة وعمل معين كاف بأدائه والقيام به لتتعاون كلها على حفظ نوع النبات والسير به إلى الهدف الذى خصص له من أثمار نوع معين من الثمار أو إنبات صنف خاص من أصناف العشب أو الأشجار أو ما إلى ذلك.

وأغرب من هذا كله أننا نلاحظ أن بعض جذور النبات يمتد إلى أدنى (أسفل) ليمتص من العناصر الأرضية ما يحتاجه من العناصر الكامنة فى طبقات الهواء، ليس هذا فحسب بل من أعجب ما ترى كذلك أن جذور النبات تتجه إلى ما تطلب، فتميل إلى الماء مثلا حيثما يكون، وتحيد عن كل ما يعوق تقدمها فى باطن الأرض من صخور وغيرها، لتتخذ أيسر مجرى آخر وأسهل.

وكذلك تتجه العروش منحنية ومائلة أحياناً إلى الشمس والهواء أينما كانا وحيثما وجدا . فإذا انتقلنا إلى عالم الأفلاك والكواكب فإننا نجد عجائب الخلق متجلية بشكل أوضح وعلى نظام ثابت لا يختل ، فسير كل كوكب في مدار معين لا يتعداه ، وانتظام دوراته في مدد معينة ، واختصاص كل كوكب بوظيفة خاصة يؤديها أو حفظ المسافات بين الكواكب بعضها وبعض من جهة ، ثم بين مداراتها بعضها وبعض من جهة أخرى .

كل ذلك ينبيء عن دقة الصنع ، وتحديد الهدف وإحكام النظام . ولهذا أشار القرآن إلى ذلك بقوله :

(لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون) .

أما عالم الحيوان فقد أفاض الباحثون والعلماء فى تصوير مايشتمل عليه من غرائب الخلق ومايأتيه من عجائب الأفعال فى النحل والنمل والطير ومختلف أنواع الحيوانات حتى أحقر المخلوقات الحيوانية كالبراغيث والبقة والميكروبات مثلا ، نجد ثروات هائلة من المدهشات التى وقف العقل الإنسانى ويقف أمامها مشدوداً من نظمها وعجائبها .

والآن فلنتساءل : من الذى أودع هذه القوة فى المخلوقات ؟ ومن الذى حدد غايتها وأهدافها ؟ ثم من الذى سيرها إلى تلكم الأهداف ؟ بل ومن الذى حفظ هذه النظم من أن تختل ومنع تلكم القوانين من أن تختلف ؟

هل يمكن القول بأنها (المادة) الجامدة . . . كلا وألف مرة كلا . لأن المادة الجامدة لا يمكن أن تكون ذاتها سبباً لقوى حية تعمل لغاية وتسعى بها نحو هدف معين .

وهل يمكن القول بأنه (قانون الانتخاب الطبيعى) الذى يدفع

الطبيعة دائماً نحو الترقى المستمر وتكوين الصور الكاملة للأشياء كما يدعيه المخرفون من الملاحدة والمكابرين ؟ .

كذلك كلا وألف مرة كلا لأنا نقول لهؤلاء : فمن الذى أوجد هذا الميل إلى الترقى الطبيعى ؟ ومن الذى سير المادة الجامدة نحو كمالها الطبيعى ؟

ثم من الذى وضع هذه الغاية وحدد بها كمالات الأشياء ، إن ذلك كله عند العقلاء عمل قوة عليا تقود العالم نحو الكمال المطلق . ولهذا يقول عالم من علماء الفلك المعاصرين ، وهو الأستاذ (كابل فلاماريون) فى كتابه الذى سبقت الإشارة إليه .

(إذا أعلنا أن جميع أنواع النباتات والحيوانات لم يخلق إلا خلقا مستقلا على صورة مقدرة لكل منها ، وذهبنا إلى أن هذا التنوع فى الصور فعل قوة متحدة بالمادة ، فهل يمنعنا ذلك من الاعتقاد بوجود عقل خالق ، وبظهور غرضه وقصده فى الخليقة ألسنا نكون معتمدين عدم التدبير بعين البصيرة إذا رفضنا اعتبار هذه القوة الملازمة للمادة نتيجة عقل مدبر لها ؟

لسنا نكون عمياً إذاً الاعترفنا بهذه الدلائل الناطقة على وجود قادر أزلى فى الكون ؟

ويقول أيضاً فى هذا الصدد مانصه : (ولكن هذا الميل للأمام ، وهذا الترقى الطبيعى ، وهذه الحاجة إلى الكمال ماهى إن لم تكن عمل قوة عامة تقود العالم نحو غاية عالية ، وما هو التدرج من جميع الكائنات نحو التكمل إن لم يكن مظهراً واضحاً لعاقل يعلم أين يوجه سفينة الكون ؟ وكيف لا يقودها عاقل لم تستطع المادة الخاضعة له أن تقيم أمامه أقل العثرات ؟ أن العقل الخالق المدبر الذى ندعوه (الله) هو إذا المدبر الأزلى الأبدى والقدرة الصميمة العامة المؤلفة للوحدة الحية للعالم)[1].

---

(١) المجلد الرابع نور الإسلام — ص ٣٥١ — ٣٥٢

تأملوا صنع ربكم، وأقبلوا عليه، وحاولوا أن تصغو إلى نداء العقل وصوت الوجدان، يشرح الله صدوركم بالإيمان به ويهديكم للاعتصام بحبله المتين وقرآنه المبين، وإلا فبأى حديث بعد الله وآياته تؤمنون: «فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون».

(هـ) الدين والطبيعة البشرية :

وسواء كان الاهتداء إلى وجود الله والكشف عن حقيقة ذاته عن طريق النظر العقلى أو الشعور الوجدانى والاحساس الباطنى فإن هذا النوع من المعرفة على كلا الطريقين معتمد على الفطرة السليمة التى فطر الناس عليها ومستمدة مما ركز فى طباعهم منذ خلقهم الأول وهم فى ظهور آدم على ما أشار إليه الحق فى قوله: «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى».

ففكرة التدين والاعتقاد بوجود إله كامنة فى نفس الإنسان ومغروسة فى طبعه، لايختلف فيها إنسان عن إنسان آخر إلا بمقدار ما يختلفان فى عوامل البيئة والتربية والوراثة. وفى درجة المؤثر العائق الذى يحول بينهم وبين فطرهم السليمة ونزعاتهم الضرورية المودعة فى طباعهم الإنسانية.

«فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم».

وقد شهدت السنة النبوية بهذا الأصل الإسلامى الكريم فى قول الرسول — ﷺ — «كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».

فهذه العوائق والمؤثرات التى تحول بين الناس وفطرهم هو إنصراف

كثير منهم عن الإيمان الصحيح والاعتقاد بوجود الله .

كثيراً ماينصرف عن الحقائق الملموسة ، والعقائد الحقة ، إلى أوهام مدسوسة ، وعقائد زائفة ، بحيث تثير شهواتهم ونزواتهم وينشأ هذا عادة من اخفاق بعض الأفراد والجماعات فى فهم مركز الإنسان ووظيفته فى الكون ومن اخفاقهم كذلك فى تحديد أهدافهم من الحياة نفسها وفى تصورهم للقيم وعجزهم عن إدراك آثارها النابعة من الروابط الإنسانية ، وتحت حاجات الإنسان الملحة وضرورات حياته المادية ومقومات وجوده من هذه الناحية ، اندفع إلى التفاعل بقوة مع هذه المادة ، وبالغ فى ذلك وأسرف ، حتى انحسر تصوره على ماسواها من وجود ، وأغفل عقله كل ماعداها من قيم روحية ومثل إنسانية ومبادىء أخلاقية ، وعندئذ أنكر كل ما عدا المحسوس من موجودات وغالط نفسه وخالف طبيعته، فحكم حكمه الجائر القاصر .

بأنه (لاموجود إلاالمحسوس) وبأن (كل ما لاينال الحس بجوهره ففرض وجوده محال) دون أن يلتفت إلى ما فى ذلك من إنكار لذاته ولكيانه نفسه ، بل لأشرف وأكرم جانب فى خصائصه الإنسانية .

وهكذا ترجع نزعة الإلحاد وإنكار الألوهية فى الأفراد والجماعات إلى نوع من الانحراف الفكرى والعقدى ، سببته العوامل المتقدمة ، يفسد الفطرة ويميل بها عن سواء السبيل وصراط الله المستقيم الذى أشار إليه سبحانه فى قوله: « وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » .

صفات الله تعالى وأقسامها

١ — الكمال الإلهى فى العقيدة الإسلامية :

الحق أن العقيدة التى جاء بها الإسلام عن الذات الإلهية غاية ما يمكن أن يتصوره العقل البشرى من الكمال .

والمقابلة بين ما أقره القرآن فى حق الله تعالى وما كان يتصوره الناس عن الله لاسيما الديانتين الكبيرتين اليهودية والمسيحية خير مايدل على سمو هذا الدين وبلوغه المثل الأعلى فى تصحيح الضمائر والعقول فيما يتصل بتقرير ما ينبغى لله تعالى من الصفات إجمالا وتفصيلا .

لقد غلت اليهودية إرادة الله ويده على وجه ما قال تعالى : وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان »[١].

ويقول المرحوم الأستاذ العقاد[٢] عن بنى إسرائيل : « عبدوا الإله باسم زمانا يصفون « الإيل » بالصفات البشرية ويقلبون نسبه القرابة الإنسانية .

ويقول : « والغالب فى وصفهم للإله أنه غيور شديد البطش متعطش إلى الدماء سريع الغضب فينتقم من شعبه كما ينتقم من أعداء شعبه » .

والله عند المسيحيين تغلب فيه صفات الرحمة والمحبة على صفات القوة والقدرة من أجل ذلك كانت فكرة : الله فى الإسلام هى الفكرة المكتملة والمتسقه مع الضمير والعقل .

---

(١) سورة المائدة : الآية ٦٤

(٢) كتاب « الله » للعقاد ص ١١٣ — ١١٥

لخالق الوجود ومدبره والمهيمن عليه لاجرم أن يكون جامعاً لصفات الكمال وأشرف الأسماء .

فهو الواحد الأحد الفرد الصمد ، لايحيط به الزمان والمكان : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن »[١] وهو « غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب »[٢] .

هو القائل فى كتابه الكريم « نبىء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم ، وأن عذابى العذاب الأليم »[٣] .

ومن إكتمال العقيدة فى الإسلام وانسجامها مع المنطق فيما يتصل بصفات الخالق لهذا الكون العظيم ، والمبدع لما تدهش له العقول ، من نظام رائع ، وقوانين ثابتة هادفة تحكم العالم كله ، من ذراته المتناهية فى الصغر إلى أجرامه البالغة فى الكبر أن يكون سبحانه كما وصف نفسه : « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض »[٤] يدبر الأمر من السماء إلى الأرض[٥] « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير »[٦] ، ذلك ما ينهض للرد على ما وجه أرسطو — تنزيها له تعالى من أن الإله يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها وأنه لا يعلم الكليات ولا الجزئيات ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قوة لأن الخلق أحرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه .

---

(١) سورة السجدة رقم ٣٢ من الآية ٥
(٢) « الملك ٦٧ الآية ١٤ .
(٣) « الحجر : ٤٩ ، ٥٠ .
(٤) « سبأ رقم من الآية ٣ .
(٥) « الحديد : من الآية ٢
(٦) « غافر : من الآية ٣ .

٢ — كمالاته تعالى لا تتناهى :

وقد تقرر لدى الباحثين في العقيدة : أن كمالاته لا تتناهى .

ذلك : أن تناهيها وانحصارها ووقوفها عند حد لا تتجاوزه نقص لا يليق بواجب الوجود .

٣ — عجز العقول البشرية عن الاحاطة بصفاته تعالى :

وإذا ماتبين لنا عدم تناهي صفاته المقدسة فلا بدع أن ينقلب العقل خسئاً وهو حسير حين يرنوا إلى الإحاطة بها ويتطلع إلى التعريف عليها كلها ، وذلك :

١ — أن العقول البشرية متناهية وكمالات الله كما بينا غير متناهية ويمتنع أن يحيط المتناهي علماً بغير المتناهي .

٢ — أن العلم بالشيء على وجه الإحاطة نوع استيلاء على المعلوم ، ألا ترى أن من لم يكن عالماً بشيء أو من كان عالماً به بوجه ما كانت على وجه بالنسبة إلى ذلك المعلوم كالعاجز المقهور ، فإذا علمه وإحاط به صار كالمستولي عليه والقاهر له فإذا ماعجز الخلق عن الإحاطة بصفاته تعالى كانوا أبداً في ذل القهر وعجز المعرفة وكان الإستيلاء والقهر للحق وذلك هو الأحرى بالخالق والحق[١] .

٤ — تقسيم الصفات الإلهية عامة :

تنقسم الصفات إلى :

(أ) ماهو واجب في حقه تعالى ، مثل : العلم والقدرة .

(ب) ماهو مستحيل في حقه تعالى ، مثل : الجهل ، والعجز .

---

(١) راجع في ذلك كتاب : المطالب العالية للإمام فخر الدين الرازي جـ ١ ص ٣٥ تحقيق كاتب هذه السطور .

(ﺟ) ماهو جائز فى حقه تعالى مثل : إثابة الطائع ، وهداية الخلق .

٥ — الصفات الواجبة لله تعالى إجمالا ودليلها :

ويجب على المكلف أن يعتقد أن الله متصف بكل كمال يليق بذاته تعالى : والدليل العقلى على ذلك :

١ — أن كمالاته تعالى وصفاته القدسية غير متناهية كما بينا ، والعقول البشرية متناهية ويمتنع أن يحيط المتناهى علماً بغير المتناهى .

٢ — أن العالم بحقيقة الشىء والمحيط بأطرافه كالغالب عليه والقاهر له ، ولا يليق بالحق أن يكون مغلوباً مقهوراً للخلق .

٣ — والدليل الثالث : أنه لو لم يجب إتصافه تعالى بكل كما لجاز عليه النقص ، ولوجاز إتصافه بالنقص لكان عاجزاً عن دفع النقص عنه ، والعجز محال على الله الموجد للعالم والمدبر لشئونه .

وأما الدليل النقلى :

فهو ماورد فى عــــدة أحاديث بمــا معناه : أن الله تعالى كمالات لانهاية لهــا[1] .

٦ — الصفات الواجبه له تعالى تفصيلا ودليلها :

هى ماوصف الله به نفسه على لسان رسله من صفات الكمال وقام الدليل العقلى والنقلى على إتصافه سبحانه بها .

وقد جاء القرآن الكريم بتفصيل ماوصف به تعالى فقال فى محـكم آياته : « الله لاإله إلا هو الحى القيوم ، لاتأخذه سنة ولا نوم له مافى السموات وما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم مابين

---

(١) انظر حاشية شرح أم البراهين الشيخ الدسوقى ص ٧٣ ط الحلبى

أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ، وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم»[١] .

وقال تعالى : « قل هو الله أحد ، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد »[٢] .

وقال : « وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد»[٣] .

وقال تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم »[٤] .

وقال تعالى : « وكلم الله موسى تكليما »[٥] .

وقال تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون »[٦] :

وقال تعالى : « هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون ، هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم»[٧] .

والأحاديث الثابتة عن رسول الله ﷺ في أسمائه وصفاته كثيرة جداً .

وقد أرجع علماء العقيدة هذه الصفات إلى أمهات وأصول هي جماع ما وصف الله به نفسه من الصفات دفعاً للتطويل وابتغاء للحصر .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٥٥ — (٢) سورة الصمد

(٣) البروج الآيات : ١٤، ١٥، ١٦ — (٤) « الحديد : الآية ٢

(٥) النساء : من الآية ١٦٤ — (٦) « الحشر الآية ٢٣

نشأة علم الكلام

تجلت أصول العقائد الإيمانية عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في صورتها التي نزل بها الروح الأمين صافية واضحة بريئة من التعقيد والغموض متسمة بالبساطة واليسر، يتمثل ذلك كله فيما أجاب به النبي ﷺ عندما سأله جبريل عليه السلام قائلا: ما الإيمان؟ فقال ﷺ: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره.

والإيمان بالله لايعني في تصور أوائل المسلمين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم سوى الإيمان:

(أ) بضرورة وجود الإله الخالق المدبر.

(ب) وأنه تعالى موصوف بكل كمال ومنزه عن كل نقص.

والإيمان بالملائكة هو الإيمان بأن من جملة مخلوقاته تعالى صنفاً يسمى بالملائكة، وأنهم كما قرر الكتاب الإلهي: «عباد مكرمون، لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون: يعلم مابين أيديهم وماخلفهم ولا يشفعون، إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون».

والإيمان بكتبه ورسله ليس سوى الإيمان بأنه تعالى أنزل كتباً فيها هدى ونور، وأرسل رسلا اصطفاهم من خيرة خلقه «مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل».

وأن هؤلاء الرسل صادقون في كل ما أخبروا به عن الله تعالى، وأنهم قد بلغوا الرسالة وأدوا الأمانة.

[illegible] هو الإيمان بإحياء الله تعالى الموتى وبعثهم من قبورهم ، ثم محاسبتهم على ماقدمت أيديهم إن خيراً فخير وإن شراً فشر .

والإيمان بالقدر خيره وشره هو الإيمان بسبق علمه تعالى وإرادته في الأزل لما كان وما سيكون والرضا به والإذعان والتسليم له .

ولقد أذعن السابقون الأولون من الصحابة رضوان الله عليهم لتلك العقائد الإيمانية وخشعت قلوبهم لوحي السماء يتنزل بها على قلب الرسول الكريم جديداً غضاً « تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله » .

ويزداد إيمانهم وتصفو أفئدتهم ببركة صحبة النبي ﷺ ، فيبادرون لإصلاح نفوسهم ، والرقي بمجتمعهم ، في ضوء هذا القانون الإلهي المنزل على رسولهم الكريم ، وعلى بينة منه في هدوء وطمأنينة ، وفهم مستقيم لأصوله وتشريعاته دون ماشغب أو نزاع ، فما كانوا في سلامة فطرهم ، ونقاء طبائعهم ، وعمق إيمانهم يرون في آياته البينات مايثير الجدل والخلاف، ويدعو إلى الشجار والشقاق « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً » ، وحسبهم أن يؤمنوا به إيماناً مطلقاً « وإنه لكتاب عزيز ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » وكل الخير أن تكون أخلاقهم وأعمالهم متسقة مع مبادئه ، ومتمشية مع تعاليمه حتى يفوزوا برضوان ربهم .

أما ماورد في القرآن الكريم مما يفيد ظاهره تعارضاً بين آيات تفيد الجبر وأخرى تؤكد الاختيار ، وبين آيات تنص على التنزيه وأخرى توهم التشبيه ، فلم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عنها ، والوقوف عندها ، لأنه أولا : تبديد لما منحه الله تعالى للإنسان من فكر في غير ماخلق له:
ثانياً : لما يجره ذلك من تنازع وصراع، الأمر الذي أدى إلى هلاك الأمم من قبلهم .

يقول تعالى : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » وإنما أثبتوا لله تعالى ما أثبته لنفسه ونفوا عنه تعالى ما نفاه عن نفسه وساقوا الكلام سوقا واحداً ، مفوضين معنى ما تشابه عليهم لقوله :

« وما يعلم تأويله إلا الله » ، منزهين له سبحانه عن المشابهة لقوله « ليس كمثله شيء » ولعلمهم أن العقول قاصرة عن الإحاطة بشئونه تعالى والوقوف على حقيقة صفاته ، فإذا ما ألقى في روع أحدهم في النادر ما يؤرقه في دينه . أو يثير تطلعه إلى البحث في عقيـــدته ، فليس له من ملاذ سوى النبي ﷺ يلتمس لديه الهداية والرشد ، وينشد في رحابه الطمأنينة والأمن ، وسرعان ما يحسم الرسول الكريم بحكمته وصلته بربه ما حاك في النفوس من شبهات وما علق بها من شكوك وأوهام .

والمتتبع لمسيرة العقيدة الإسلامية في فجر تاريخها يلحظ بوضوح أن مشكلة القضاء والقدر كانت من أولى المسائل التي أثارت تساؤل الناس وحفزتهم إلى البحث والتفكير في محاولة للتوفيق بين القضاء والقدر والجبر من ناحية ، وبين الاختيار وحرية الإنسان فيما يباشر من عمل من ناحية أخرى ، وأن بوادر النزاع حول هذه المشكلة بدأت تطل برأسها على وجل وفي حذر وترقب في عهد الرسول ﷺ .

فعن سراقة بن مالك بن جعشم قال : يا رسول الله بين لنا ديننا كأنا خلقنا الآن فيم العمل اليوم ؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير ؟ أم فيما نستقبل ؟ قال فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير .

قال : ففيم العمل ؟ فقال : اعملوا فكل ميسر .

وفي بعض الروايات قال عمر : ففيم العمل إذن ؟ فقال رسول الله : كل لاينال إلا بالعمل فقال عمر : إذن نجتهد ، وجاء في رواية فقال القوم بعضهم لبعض : فالجد إذن .

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : خرج رسول الله على أصحابه وهم يختصمون فى القدر فكأنما يفقأ فى وجهه حب الرمان من الغضب فقال : أبهذا أمرتم ؟ أو لهذا خلقتم ؟ تضربون القرآن بعضه ببعض !! بهذا هلكت الأمم قبلكم .

وواضح من هذا كله الأسلوب الحكيم ، والطريقة المثلى التى حاول بها الرسول ﷺ معالجة مشكلة القضاء والقدر ، واجتثاث بذور الفتنة والشقاق فى مهدها ، وذلك بتوجيه أصحابه رضوان الله عليهم إلى :

١ — البعد عن الجدل والاختصام حول هذه المسألة . لما يؤدى إليه ذلك من فتح باب الفتنة والانقسام .

٢ — أن لا يضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، لأنه لا تعارض فى نصوصه وآياته .

كما يتضح من تلك الأحاديث . أنه ﷺ منع أصحابه من التنازع والجدل ، ولم يمنعهم البحث العلمى الهادف إلى تعرف الحق والنجاة من مزالق الشبهات ، وقد أمر الله تعالى عباده أن يتفكروا فى آيات الكتاب الكريم والكون الفسيح فقال : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » وقال : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض » ويدعو الرسول ﷺ لعبد الله بن عباس فيقول : « اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل » .

ثم اتسع الخلاف واشتد الجدل والنزاع حول مسألة القضاء والقدر فى عهد الخلفاء الراشدين .

ويبدو أن السبب فى ذلك :

١ — انتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى فافتقد المسلمون شخصه العظيم وحجته البالغة تصافح آذانهم فتطمئن أفئدتهم .

٢ — وقوع بعض الحوادث التى كانت تثير تساؤل الناس وتبعث فى نفوسهم التطلع إلى معرفة سر القضاء والقدر .

٣ — ما ضمه الإسلام إلى رحابه من جماعات حديثة عهد بالدين الجديد لم يفقهوا أصوله ولم يسعدوا بصحبة النبى ﷺ .

وفى ظل هذا الجدل المحتدم حول مسألة القضاء والقدر . نشأت جماعة تغالى فى إنكارها للقضاء والقدر ، وتثبت للمرء قدرة كاملة على أفعاله ، وحرية تامة فى إرادته ، وتنكر سبق تقديره تعالى للأشياء وعلمه بها ، واشتهرت هذه الجماعة باسم : (القدرية) بزعامة معبد بن عبد الله الجهنى .

كما وجدنا فى مقابلة هذه الجماعة فريق يصرح بأن الإنسان مجبور فى أفعاله وإرادته فلا اختيار للمرء ولا قدرة له ، وأنه كالريشة المعلقة فى الهواء تحركها الرياح كما تشاء ، وقد اشتهرت هذه الفرقة باسم : الجبرية بزعامة جهم بن صفوان :

وقد كان لظواهر النصوص الشرعية من جانب ، وللعقل الإنسانى الذى أشاد به القرآن ودعا إلى احترامه والسير فى ضوئه من جانب آخر ، دور كبير فى مشكلة القضاء والقدر ، فآيات ظاهرها الجبر مثل قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وقوله : « قل كل من عند الله » وقوله : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون » وقوله : « ومن يضلل الله فما له من هاد ، ومن يهد الله فما له من مضل » .

وآيات أخرى تفيد الاختيار كقوله سبحانه : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » وقوله تعالى : « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » وقوله :

«فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها».

أما العقل فقد يجنح إلى الحرية والاختيار من حيث ترى ذلك ملائماً ومحققاً للعدل الإلهى عند محاسبة الإنسان ومجازاته على ما قدمت يداه.

وقد تميل بعض العقول إلى القول بالقضاء والقدر، والجنوح إلى الجبر مستهدفاً تعظيم الحق وإجلال الرب، من حيث ما يؤدى إليه إثبات القدر من سبق عليه وإرادته وكمال هيمنته على ما كان وما سيكون. وتقديسه عن أن يقع فى ملكه غير ما يريد.

وكلا الصنفين من العقول واجد فى ظواهر النصوص الشرعية ما يؤيد به منهجه ويدعم به وجهة نظره[1].

---

(١) أوضح إمامنا الرازى رحمه الله وفصل حجم وأبعاد مشكلة القضاء والقدر أو الجبر والاختيار، وأعلن فى كلام نفيس وشريف. وأدلة قاهرة قاطعة صعوبة هذه المسألة واستغلاق سرها سواء أكان ذلك فى إطار التفكير الدينى أم التفكير الإنسانى الحر، فيقول فى كتابه التفسير الكبير ٦١/٢. إن إثبات الإله يلجىء إلى القول بالجبر لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفى للصانع، ولو توقفت لزم الجبر، وإثبات الرسول يلجىء إلى القول بالقدر، لأنه لو يقدر العبد على الفعل فأى فائدة فى بعثة الرسول وإنزال الكتب، بل هنا سر آخر وهو فوق الكل وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى فيه الوجود والعدم لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح وهذا يقتضى الجبر، ونجد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزماً بديهياً بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهى وذلك يقتضى مذهب المعتزلة فكأن هذه المسألة وقعت فى حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية، وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته وحكمته، وبحسب =

وفى عصر الخليفة الرابع على بن أبى طالب ، وبتأثير ظروف سياسية برزت مشكلة مرتكبى الكبيرة ، واختلف الناس حولها وأعلن الخوارج كفر مرتكبى الكبيرة وتخليده فى النار إذا مات دون توبة ، وكان رد الفعل لهذا الإفراط والغلو ، القول : بأنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وسمى ذلك بالإرجاء وأصحابه بالمرجئة .

وإزاء هذا الافراط من جانب الخوارج ، والتفريط من جانب المرجئة ، برز واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ببدعته المعروفة ، وهى القول بالمنزلة بين المنزلتين ، فمرتكب الكبيرة عنده فى منزلة بين الإيمان والكفر .

تلك هى السبل المتفرقة حول هذه المسألة والتى حادت عن الصراط المستقيم الذى هدى الله تعالى إليه أهل الحق من جمهور المسلمين ، والسلف الصالح ، من أن مرتكب الكبيرة من أهل ملة الإسلام لا يعدى أن يكون مؤمناً عاصياً . إذا مات دون ماتوبة فهو تحت مشيئته تعالى : إن

= التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية فهذه المآخذ التى شرحناها والأسرار التى كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت فنسأل الله العظيم أن يوفقنا إلى الحق ويختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين .

وعلى الرغم من ذلك فقد يجنح البعض فى بعض حالاته إلى مذهب أهل السنة والجماعة وذلك حين يقول فى رده على القاضى عبد الجبار المعتزلى « فيا أيها القاضى . ما الفائدة فى التمسك بالأمر والنهى وتكثير الوجوه التى حاصلها يرجع إلى حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان القاطع (أى الداعى والمرجح) يقلع خلافك ويستأصل عروق كلامك ولو اجتمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا منه إلا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح ، وحينئذ ينسد باب إثبات الصانع ، أو بالتزام أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا !

شاء غفر له ودخل الجنة ابتداء ، وإن شاء عذبه جزاء وفاقا على معصيته ثم مآله ومستقره الجنة برحمته عز وجل .

ثم كانت قضية الصفات الإلهية التي بدأها الجهم بن صفوان ، عندما أعلن أن اتصافه تعالى بشيء من الصفات يؤدى إلى المماثلة والمشابهة ، وقرر أنه لا يمكن وصفه إلا بالخلق والقدرة .

فإن العباد في مذهبه الجبرى لا يخلقون شيئاً من أفعالهم ولا قدرة لهم ولا استطاعة .

ثم تشعب الكلام وافترقت الآراء في قضية الصفات الوجودية والخبرية فمن مثبت منزه . ومثبت مشبه ، ومؤول ومعطل ، وكان لظواهر النصوص الشرعية والآيات المتشابهات من جانب ، وللتفكير الإنساني الذي أطلق القرآن عنانه إلى حد كبير من جانب آخر أي أثر في تعدد الآراء وتصارعها في هذه القضية وتكون من جملة تلك المسائل والقضايا ما عرف بعلم التوحيد والكلام .

وقد أوضح ذلك العلامة ابن خلدون في مقدمته ، وفصل مدى تأثير الآي المتشابهة والفكر الإنساني في اختلاف الآراء حول مسألة الصفات ومستطرداً في الحديث عن الإمام الأشعري وتتابع تلاميذه من بعده ومدى اختلاف مناهجهم بين متقدميهم والمتأخرين .

فيقول[1] : « إن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة وهي سلوب كلها . وصريحة في بابها ، فوجب الإيمان بها .

---

(١) انظر فيما نقلناه المقدمة ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، بتصرف .

... ووقع فى كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها، ثم وردت فى القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه مرة فى الذات وأخرى فى الصفات.

فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير. منهم أمروها كما جاءت أى آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان له.

وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا فى التشبيه ففريق شبهوا فى الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملا بظواهر وردت بذلك، فوقعوا فى التجسيم الصريح، ومخالفة آى التنزيه المطلق التى هى أكثر موارد وأوضح دلالة، لأن معقولية الجسم تقتضى النقص والافتقار وتغليب آيات السلوب فى التنزيه المطلق التى هى أكثر موارد وأوضح دلالة أولى من التعلق بظواهر هذه التى لنا عنها غنية، وقد حاول هذا الفريق الفرار من شناعة ذلك بقولهم جسم لا كالأجسام.

وليس ذلك بدافع عنهم لأنه قول متناقض، وجمع بين نفى وإثبات.

وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه فى الصفات كإثبات: الجهة، والاستواء والنزول، والصوت، والحرف، وأمثال ذلك وآل قولهم إلى التجسيم، فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم: صوت لا كالأصوات، وجهة لا كالجهات نزول لا كالنزول، يعنون من الأجسام، واندفع ذلك بما اندفع به الأول ولم يبق فى هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف، ومذاهبهم والإيمان بها كما هى لئلا يكر النفى على معانيها بنفيها مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن.

ثم لما ألف المتكلمون فى التنزيه حدثت بدعة المعتزلة فى تعميم هذا

التنزيه فى أى السلوب فقضوا بنفى صفات المعانى من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها . لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها .

وقضوا بنفى السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام ، وهو مردود ، لعدم اشتراط البنية فى مدلول هـــذا اللفظ وإنما هو إدراك المسموع أو المبصر .

وقضوا بنفى الكلام لشبه مافى السمع والبصر ، ولم يعقلوا صفة الكلام التى تقوم بالنفس .

وقام الشيخ أبو الحسن الأشعرى إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق ، ونفى التشبيه ، وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ماقصره عليه السلف ، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه ، فأثبت الصفات الأربع المعنوية ، والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس ، بطريق النقل والعقل ورد على المبتدعة فى ذلك كله ، وسمى بمجموع ذلك بعلم الكلام .

وكثر أتباع الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، واقتفى طريقته من بعد تلاميذه كابن مجاهد وغيره ، وأخذ عنهم القاضى أبو بكر الباقلانى ، فتصدر للإمامة فى طريقتهم ، وهذبها ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل .

إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين ، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها ، لتوقف تلك الأدلة عليها ، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول .

ثم جاء بعد للقاضى أبى بكر الباقلانى إمام الحرمين أبو المعالى فأملى فى

الطريقة كتاب الشامل، وأوسع القول فيه، ثم لخصه فى كتاب الإرشاد واتخذه الناس إماما لعقائدهم.

ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله، كما صار إليه القاضى، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى، وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد.

وأول من كتب فى طريقة الكلام على هذا المنحى[1] الغزالى رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب (فخر الدين الرازى) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم.

ثم توغل المتأخرون من بعدهم فى مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين[2] فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما، واختلط مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، كما فعل البيضاوى المتوفى سنة ٦٩١ هـ فى كتابه (الطوالع) والقاضى عضد الدين الإيجى المتوفى سنة ٧٥٠ هـ كتابه (المواقف).

---

(١) يعنى على هذا المنحى من التوسع فى الرد على الفلاسفة: وإلا فقد سبقه فى الكتابة على طريقة المتأخرين شيخهم وشيخ الغزالى إمام الحرمين أبو المعالى.

(٢) أى علم الكلام والفلسفة وإنما التبس شأن الموضوع فى هذين العلمين لما أن متأخرى المتكلمين والفلاسفة على سواء كانوا يبحثون فى الموجودات أو المعلومات غاية الأمر أن الفلسفى يعتمد على العقل المجرد بينما يراعى فى مباحث علم الكلام قانون الإسلام وقواعد الشريعة أعنى فى إطار ما يوصل إلى إثبات العقائد الإيمانية.

ويذكر الشيخ مصطفى عبدالرازق ماحدث بعد ذلك من نزوع مقاوم لغلو الغالين في خلط الكلام بالفلسفة ، ومثله بنهوض ابن تيمية المتوفى ٧٢٨ هـ وتلميذه ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ لإحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة ، ومقاومة مذهب الأشعرى .

ويتحدث رحمه الله عن ضعف الهمم عن الدراسات القوية لعلم الكلام وأنه لم يبق بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ ، وتناظر في الأساليب .

ثم يقول : « أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية .

ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لاتزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة » (التمهيد ص ٢٩٤ ، ٢٨٥) .

والذي يبدو لي في أفق التفكير الإسلامي هو الاتجاه إلى بناء علم كلام جديد . أعني محاولة تأسيس أصول العقائد الدينية على معطيات العلم الحديث ، والاستفادة من تلك المكتشفات المتطورة في شتى جوانب الحياة ، الأمر الذي نلمس جدواه وعظيم نفعه خاصة لدى مناظرة هؤلاء الذين يتمتعون بقدر طيب من الثقافة العامة ، ويلمون ببعض صالح من علوم العصر الحديث .

وبعد فتلك خلاصة وافية عن نشأة علم الكلام ، وتتابع قضاياه ومسائله وقصة شيوخه واتجاهات أئمته في ارتيادهم تلك المسالك المتشابهة ، والمزالق الوعرة المحفوفة بالخطر عبر عصور متتابعة .

رأينا أن نضعها بين يدي طلاب المعرفة لتكون حافزاً لهم على بذل

المزيد من الجهد والعطاء ، للوقوف على جوانب هذا العلم الشريف ، والاغتراف من موارده العذبة ، لنيل الغاية التي هي وراء كل غاية ، والمتمثلة — كما قلنا — في تحصيل السعادتين : الدنيوية ، والأبدية كنتيجة طبيعية لتحصيل الاعتقادات الحقة والتصورات المطابقة وفي القمة منها معرفة الحق سبحانه والاطمئنان إلى ذكره والله الموفق .

صفة القدم

ندعى أن السبب الذى أثبتناه لوجود العالم قديم ، فإنه لو كان حادثاً لافتقر إلى سبب آخر ، وكذلك السبب الآخر و يتسلسل إلى غير نهاية وهو محال .

وإما أن ينتهى إلى قديم لامحالة يقف عنده ، وهو الذى نطلبه ونسميه صانع العالم ولابد من الاعتراف به بالضرورة .

ولانعنى بقولنا : قديم ، إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفى عدم سابق . فلا تظنن أن القديم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول : ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل إلى غير نهاية[1] .

والخلاصة فى هذه الدعوى تتمثل فى :

الدليل على قدم صانع العالم .

والدليل [illegible] أن القدم [illegible] صفة معنى أى ليس صفة زائدة على الذات [illegible]

والدليل على [illegible] الدليل العقلى [illegible] ، وإن كان [illegible] الغزالى لم يحصر [illegible] الدليل العقلى [illegible] من جانب ولأنه يريد أن يرد على الفلاسفة [illegible] القدم الذى أقاموا عليه الدعوى . ولكننا سوف نشير إليه لأن قضايا هذا العلم أقيمت على مابنى عليه قواعده من الدليل النقلى أولا والدليل العقلى ثانيا .

---

(١) [illegible]

الدليل النقلي على صحة القضية .

قول الله تعالى : هو الأول والآخر(١) والظاهر (٢) والباطن (٣) وهو بكل شيء عليم(٤) .

وعن أبي بن كعب رضي الله عنه : أن المشركين قالوا للنبي ﷺ : صف لنا ربك فنزل قوله تعالى : قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفواً أحد .

لأنه ليس شيء يولد إلا وسيموت ، وليس شيء يموت إلا سيورث ، وأن الله تعالى لا يموت ولا يورث — ولم يكن له كفواً أحد — قال: لم يكن له شبيه ولا عديل ، وليس كمثله شيء ، وأن أولئك المشركين نظروا إلى الألوهية بعقولهم القاصرة وقاسوا وجودها المطلق على وجودنا المحدود ، فتوهموا أن له أولا ، وليس الأمر كما يتوهمون ، أن لوجودنا المادي ، أولا ، لأننا نحس بذلك وندركه عن يقين ونجزم باستحالة غيره .

أما الوجود الإلهي فقديم لا أول له(٥) .

وقبل البيان للدليل العقلي نذكر بما وقفنا عليه فيما سبق من أننا وصلنا إلى نتيجة مؤداها أن للعالم سبباً به خرج العالم من العدم إلى الوجود .

وعلى هذا فالقدم بالنسبة لله تعالى عدم أولية الوجود ، أما بالنسبة إلى المخلوقات فأمر نسبي ولذا رفض الإمام الغـــزالي صنيع علماء الكلام

---

(١) الآخر الباقي بعد فناء المخلوقات .
(٢) الظاهر بآثاره الدالة على وجوده .
(٣) الباطن هو الذي لا تدركه الحواس ولا تحيط به العقول .
(٤) سورة الحديد الآية ٣ .
(٥) من كتاب عقيدة المسلم الشيخ محمد الغزالي ص ٣٤ .

فى استكمالات هذا الدليل كما تبين فيما سبق . معتمداً على أن هذا السبب الذى أخرج العالم من العدم إلى الوجود لا يمكن أن يحتل هذه المكانة إلا إذا توفرت له صفات خاصة وبهذه الصفات نفسها يتميز هذا السبب بوجود خاص به الأمر الذى يترتب عليه أن لا يكون من جنس العالم

ولذا انصرف الإمام الغزالى عن صنيع علماء الكلام إلى الاشتغال بصفات الله عزوجل ، وليست هذه دعوى بدون دليل فلقد اختلف علماء الكلام فى تحديد صفة القدم على ثلاثة أقوال :

الأول : وهو المختار عند المحققين من المتأخرين أن القدم صفة سلبية حيث كان معناه : عدم أولية الوجود كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق .

القول الثانى : هو صفة نفسية دالة على نفس الذات الموصوفة به ، لأنه عبارة عن الوجود المستمر أزلا ، والوجود صفة نفسية .

القول الثالث : القدم صفة معنى أى صفة وجودية زائدة على الذات مثل العلم والقدرة .

وقد دارت مناقشات طويلة حول الرأيين الثانى والثالث .

واقتصر الإمام الغزالى هنا فى إيجاز على بيان ما يستلزمه القول بأن القدم صفة معنى زائدة على ذات القديم من تسلسل محال ، وتوضيح ذلك الدليل العقلى على صفة القدم .

أنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً إذ لا واسطة بينهما .

ولو كان حادثاً لاحتاج إلى محدث شأن كل حادث . ولو افتقر إلى محدث وهو حادث أيضاً لافتقر محدثه إلى محدث .

وهكذا فإن لم ينته إلى محدث لزم التسلسل وهو محال لأنه يؤدى إلى حوادث لا أول لها وهذا محال .

وإن انتهت السلسلة إلى حدث ليس قبله حدث له يكون ذلك الحدث هو الإله صانع العالم .

وهذا الدليل لا تحتاج مقدماته إلى نظر واستدلال لأنه يرتكز على مسائل عقلية في غاية الوضوح .

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن الصفات الإلهية تنقسم إلى ثلاثة أقسام[1] نفسية وسلبية ومعان .

— النفسية وهي الوجود .

— السلبية : وهي خمس صفات : صفة القدم ، وصفة البقاء ، وصفة المخالفة للحوادث ، وصفة القيام بالنفس ، وصفة الوحدانية .

— المعاني : وهي الصفات الثبوتية وهي سبع صفات ، صفة العلم ، وصفة الإرادة ، وصفة القدرة ، وصفة الحياة ، وصفة السمع ، وصفة البصر ، وصفة الكلام .

ويستحيل على الله سبحانه وتعالى ضد هذه الصفات وهي على الترتيب السابق .

أولا : الوجود وضده العدم .

ثانياً : البقاء وضده الفناء .

— القدم وضده الحدوث .

— المخالفة للحوادث وضدها المماثلة للحوادث .

---

(١) ويرى بعض علماء الكلام أن صفات الله سبحانه تتنوع إلى أربعة أنواع نفسية وسلبية ومعان معنوية والمعنوية سبع صفات كونه سبحانه وتعالى عالما ومريداً وقادراً وحيا ... ومتكلما ، وفي هذه الصفات السبع خلاف بين العلماء ليس هذا مكانه .

د — القيام بالنفس وضده الاحتياج إلى الغير .

هـ — الوحدانية وضدها التعدد .

ثالثاً : — العلم وضده الجهل .

١ — الإرادة وضدها الإكراه .

٢ — القدرة وضدها العجز .

٣ — الحياة وضدها الموت .

٤ — السمع وضده الصمم .

٥ — البصر وضده العمى .

٦ — الكلام وضده البكم .

وعلى هذا فالصفات التي ينبغي الحديث عنها غير الوجود تنقسم إلى قسمين باعتبار وظيفتها . فهناك صفات تنفي عن الله أشياء لا يجوز أن يتصف بها وهي الصفات السلبية أو التنزيهية .

وهناك صفات أخرى ثبوتية تثبت لله تعالى كل كمال يجب اتصافه به ، وتسمى الصفات الوجودية أو صفات المعاني .

وعلى هذا فالقدم هو معنى الذات ، وليس القدم صفة زائدة على الذات مثل القدرة بل هو من صفات التنزيه أي الصفات التي سلبت عن الذات العلية أمراً لا يليق بها :

ومن هنا فالمراد بالقدم هو : عدم أولية الوجود وأنه سبحانه لا أول لوجوده فلم يسبق جل جلاله بعدم ، وعلى هذا فالقدم ليس صفة معنى وإنما القدم قدم ذاتي وهو عدم الاحتياج إلى الغير في الوجود وهذا جواب

الدعوى(١) لأنه لا يكون مسبوقاً بعدم البتة وهذا يسلمنا إلى نص الدعوى الثالثة .

١- العدم طارئ [illegible]

الممكن هو الذي يقبل الوجود تارة والعدم تارة أخرى وعندما وجد بعد العدم احتاج المرجح ليرجح وجوده على عدمه وكذلك الأمر الطارئ للعدم فأنه يحتاج إلى المرجح ترجح عدمه على وجوده

---

(١) لا ما قال به الفلاسفة من القدم الزماني أو الإضافي . والواقع أن القدم ينقسم إلى :

— قدم زماني : وهو وجود الشيء في الزمن الممتد في الأزل اللانهائي .

— قدم إضافي : وهو قدم الشيء بالنسبة إلى شيء حادث بعده كقدم الأب بالنسبة للابن .

— قدم ذاتي : وهو عدم الاحتياج إلى الغير في الوجود وهذا ما نريده لأنه لا يكون مسبوقاً بعدم البتة .

صفة البقاء

ندعى أن صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باق لايزال ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه .

وإنما قلنا ذلك ، لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب فإنه طارىء بعد استمرار الوجود فى القديم ، وقد ذكرنا أن كل طارىء فلابد له من سبب من حيث إنه طارىء لامن حيث إنه موجود .

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح للوجود على العدم ، فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح للعدم على الوجود .

وذلك المرجح : إما فاعل بعدم القدرة أو ضد ، أو إنقطاع شرط من شروط الوجود .

ومحال أن يحال على القدرة ، إذ الوجود شىء ثابت يجوز أن يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً ، والعدم ليس بشىء فيستحيل أن يكون فعلا واقعاً بأثر القدرة .

فإننا نقول : فاعل العدم هل فعل شيئاً ؟

فإن قيل : نعم كان محالا ، لأن النفى ليس بشىء

وإن قال المعتزلى : إن المعدوم شىء وذات فليست تلك الذات من أثر القدرة ، فلا يتصور أن يقول إن الفاعل الواقع بالقدرة فعل تلك الذات ، فإنها أزلية ، وإنما فعله نفى وجود الذات .

ونفى وجود الذات ليس شيئاً فإذا ما فعل شيئاً . وإذا صدق مافعل شيئا صدق قولنا : إنه لم يستعمل القدرة فى أثر البتة ، فبق كما كان ولم يفعل شيئا .

وباطل أن يقال: إنه يعدمه ضده لأن الضد إن فرض حادثا استحال وجوده بمضادة القديم وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم

ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجوداً معه فى القديم ولم يعدمه، وقد أعدمه الآن .

وباطل أن يقال : انعدم لانعدام شرط وجوده ، فإن الشرط إن كان حادثا استحال أن يكون وجود القديم مشروطا بحادث وإن كان قديما فالكلام فى استحالة عدم الشرط كالكلام فى استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه .

— فإن قيل : فبم إذن تعنى عندكم الجواهر والأعراض ؟

قلنا : أما الأعراض فبأنفسها ، ونعنى بقولنا : أن ذواتها لا يتصور لها بقاء .

ويفهم المذهب فيه بأن يفرض فى الحركة ، فإن الأكوان المتعاقبة فى أحيان متواصلة لا توصف بأنها حركات إلا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام، فإنها إن فرض بقاؤها كانت سكونا لا حركة ، [illegible] الحركة [illegible] يعقل معها العدم عقيب الوجود ، وهذا يفهم [illegible] بقاؤ[illegible]

وأما الأكوان وسائر الأعراض فإنما تفهم بما ذكرناه ، من أنه لو بقى لاستحال عدمه بالقدرة ، وبالضد ، كما سبق فى القديم .

ومثل هذا العدم محال فى حق الله تعالى — فإننا بينا قدمه أولا واستحالة [illegible]

[illegible]

وأما الجواهر فانعدامها بأن لاتخلق فيها الحركة والسكون ، فينقطع شرط وجودها ، فلا يعقل بقاؤها[1] .

والخلاصة فى هذه الدعوى تتمثل فى إقامة الدليل على أن صانع العالم باق . وفناء الأعراض ، وسبب فناء الجواهر .

والجواب على هذا واضح وضوح الشمس وسط النهار فإذا ضممنا معنى هذه الصفة مع الصفة السابقة عليها لتبين لنا بوضوح أن قضايا العقيدة بناء متناسق ومتكامل وما من قضية من قضاياها إلا ولها ارتباط بسابقها ولاحقها ، ويتضح هذا بالوقوف على معنى صفة البقاء والدليل عليها .

معنى البقاء : هو استمرار الوجود بلا آخر ـ فالله تعالى باق بلا آخر لوجوده ولا يلحقه فناء أو عدم ، وذلك لأنه واجب الوجود ، أو وجوده من ذاته ، ومن كان هكذا شأنه فلن يدركه فناء أو عدم .

ومن هنا فإن هذه الصفة ليست صفة وجودية مستقلة عن الذات ، وإنما شأنها شأن صفة القدم كلاهما ينفى عن الذات أمراً لا يليق به[2] .

---

(١) الإمام الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد .

(٢) الإمام الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢١ ، وراجع الدكتور طه الدسوقى حبيش ـ الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ٦٨

... الدليل على هذا يتمثل في الدليل النقلي والدليل العقلي

أما الأول : أي الدليل النقلي على صفة البقاء .

فقول الله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه »[1] .

— « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »[2] .

— « وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده »[3] .

وقول الرسول – ﷺ – اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء »[4] .

وأما الثاني : أي الدليل العقلي على صفة البقاء .

فإنه لو لم يكن باقيا لما كان قديما ، لكن عدم كونه قديما باطل حيث أنه ثبت بالدليل قدمه فيبطل مايؤدي إليه من نفي البقاء ، وثبت له البقاء .

ويمكن أن نقول : صانع العالم قديم وكل قديم يستحيل عليه العدم .

فصانع العالم يستحيل عليه العدم – والمقدمة الأولى قد انتهينا من البرهنة عليها فيما تقدم ، وهذا الدليل كما هو واضح يعتمد على مسلمة عقلية واضحة وتتمثل في أن كل ماثبت قدمه يستحيل بالضرورة عدمه ، وهذا يؤكد ماوقفنا عليه وهو أن صفة البقاء شأنها شأن صفة القدم كلاهما ينفي عن الذات أمراً لايليق بها وأن قضايا العقيدة بناء متكامل الأركان ويشد بعضها إلى بعض شداً قوياً .

---

(١) سورة القصص الآية ٨٨ (٢) سورة الرحمن الآية ٢٧

(٣) سورة الفرقان الآية ٥٨

(٤) شرح صحيح الإمام مسلم [illegible] ١٧ ص ٣٦ باب الدعاء عند النوم .

فالمقدمة الكبرى : تتمثل فى المسلمة العقلية القائلة : إن ما ثبت قدمه استحال عليه العدم ، لأنه لو انعدم القديم لكان لعدمه سبب يقتضيه ، وهذا السبب لايخرج عن واحد من ثلاثة .

الأول : أن يكون بفاعل له قدرة تؤثر فى عدم القديم .

الثانى : أن يكون ضداً للقديم .

الثالث : أن يكون السبب انقطاع شرط من شروط وجوده – أى أن يكون السبب فقد شرطا من شروط بقائه ، والسبب بأنواعه الثلاثة محال فما أدى إليه من انعدام القديم محال فثبت نقيضه وهو بقاء القديم .

وهنا يلمح القارىء من كلام الإمام الغزالى أنه يقيم استدلاله على دعوى الفلاسفة بمنهج السبر والتقسيم الذى وقفنا عليه فيما تقدم .

على أن انعقاد واحد من هذه الثلاثة سببا محال . أما احتياج انعدامه إلى سبب فلأن عدمه طارىء على وجوده كل طارىء لابد له من سبب من حيث إنه طارىء ، لكن هذه الأسباب التى افترضوها باطلة . وبيان بطلانها تتمثل فيما يلى :

١ – أما عن السبب الأول المفترض وهو وجود فاعل له قدرة على عدم القديم فذلك محال لأن عدم القديم لا تؤثر فيه قدرة لأنه ليس بشىء فهو نفى محض ، وأثر القدرة لابد أن يكون له وجود ثابت .

وإذا كان المعتزلة يقولون بأن المعدوم شىء وذات فإن هذا لا ينطبق على مانقول ، لأن مانقول نفى وجود ذات كانت موجودة ، والنفى ليس شيئاً باتفاق ، وعلى ذلك فلا يصح أن يكون هذا النفى أثراً لقدرة فاعل .

ومن هنا يثبت ويتضح أن كون السبب الذى يعدم القديم فاعل له قدرة باطل لأنه لايجد أثراً لقدرة تؤثر فيه .

٢ — وأما عن السبب الثانى المفترض وهو وجود ضد القديم فذلك محال لأن هذا الضد إما أن يكون قديما أو حادثا .

فإن كان قديما مثله فذلك محال لأمرين :

الأول : لأن الضدين لايجتمعان فمحال أن يكون للقديم ضد معه فى القدم .

الثانى : لأنه يستحيل أن يكون له ضد قديم ولم يعدمه من قبل ثم يعدمه الآن ومما يدل على فساد هذا وذاك أن القديم لايتعدد ، وقد ثبت هذا بالدليل أن القديم واحد .

— وإن كان الضد حادثاً فإنه محتاج للقديم فضلا عن أن يقوى على إعدامه بل الأولى العكس بأن يعدم القديم الحادث .

وعلى ذلك يستحيل أن يكون هناك مضاد للقضاء على وجود الواجب.

٣ — وأما عن السبب الثالث المفترض وهو أن يكون انعدامه لانعدام شرط وجوده أى أن السبب هو فقد شرط من شروط بقاء القديم فذلك محال أيضا ، لأن الشرط إما أن يكون حادثا وإما أن يكون قديما .

— فإن كان حادثا استحال أن يكون القديم مشروطا به ، لأنه لو كان مشروطا به لما وجد فى القدم لفقدان شرط الوجود ، ولذا فلا يعقل أن يتوقف وجود القديم على شرط حادث .

— وإن كان قديما فانعدامه لابد له من سبب لأنه طارىء ، وما قيل فى السبب بالنسبة للشروط يقال فى السبب بالنسبة للشرط والسبب لايخلو

من أحد الثلاثة المتقدمة والتي تبين بطلانها جميعاً وبهذا يثبت أن القديم يستحيل عليه العدم ويجب له البقاء .

وبهذا نكون قد وقفنا على الرد على دعوى الفلاسفة وإقامة الدليل على اتصاف الله عز وجل بالبقاء وننتقل إلى الحديث عن فناء الأعراض، وسبب فناء الجواهر ، كما بين ذلك الإمام الغزالي في قوله : فإن قيل فبماذا تفنى عندكم الجواهر والأعراض ؟ .

أي إذا كان قولكم إن العدم لا يكون أثراً للقدرة لأنه ليس شيئاً فبم يكون إعدام الجواهر والأعراض ؟ .

والجواب على هذا الاعتراض يتمثل في أن الأعراض تفنى بنفسها وذلك لأن انعدامها أمر لازم لحقيقتها إذ لا يتصور العرض ما لم يتصور معه فناؤه عقب وجوده ، وذلك لأن حقيقة كل عرض هو أن يوجد ثم ينعدم عقب وجوده .

وأما الجواهر فإنها تفنى بفناء الأعراض ، لأنها هي التي تمد الجواهر بالبقاء فإذا انقطع شرط وجودها من حركة وسكون انقطع تبعا لذلك وجودها ، وإذا عدم المدد عدم الممدود ، ففناؤها بألا يخلق الله فيها ما هو شرط لوجودها وعندئذ لا يعقل بقاؤها وقد مثل العلماء لذلك بالمصباح ، فهو يضيء مادمنا نمده بالزيت ، فإذا لم يمد بالوقود انطفأ من نفسه دون ما حاجة إلى سبب يطفئه .

الله ليس بجوهر

ندعي أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز ، لأنه قد ثبت قدمه ، ولو كان متحيزاً لكان لايخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه ، وما لايخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق .

فإن قيل : بم تنكرون على من يسميه جوهرا ولا يعتقده متحيزاً ؟.

قلنا : العقل عندنا لايوجب الامتناع من إطلاق الألفاظ وإنما يمتنع منه : إما لحق اللغة ، وإما لحق الشرع .

— أما حق للغة : فذلك إذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان فبحث عنه فإن أدعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة ، أي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان .

وإن زعم أنه استعارة نظر إلى المعنى الذي به شارك المستعار منه فإن صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة ، وإن لم يصلح قيل له أخطأت على اللغة ، ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يبعد في الاستعارة ، والنظر في ذلك لايليق بمباحث العقول .

— وأما حق الشرع ، وجواز ذلك وتحريمه فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء ، إذ لافرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ من غير إرادة معنى فاسد ، وبين البحث عن جواز الأفعال ، وفيه رأيان :

أحدهما : أن يقال : لايطلق اسم في حق الله تعالى إلا بالإذن وهذا لم يرد فيه إذن فيحرم .

ثانيهما : أن يقال : لايحرم إلا بالنهي ، وهذا لم يرد فيه نهي فينظر ، فإن كان يوهم خطأ فيجب الاحتراز منه ، لأن إيهام الخطأ في صفات الله تعالى حرام .

وإن لم يوهم خطأ لم يحكم بتحريمه ، وكلا الطريقين محتمل .

ثم الإيهام يختلف بالذات ، وعادات الاستعمال ، فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم (١) .

والخلاصة في هذه الدعوى تتمثل في بيان الدليل على أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز ، والبرهنة على دعوى الفلاسفة في إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى .

وبعد الإنتهاء من نفي الحدوث والفناء عنه تعالى ، وإثبات القدم والبقاء نتابع مع الإمام الغزالي الجانب التنزيهي لله تعالى ، حيث إن طبيعة الجوهرية تنافي طبيعة الألوهية .

والجوهر كما قال الجرجاني في تعريفاته ، ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ، وهو منحصر في خمسة : هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل . لأنه إما أن يكون مجرداً ، أو غير مجرد .

فالأول : إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريف أو لا يتعلق .

والثاني من الترديد ، وهو أن يكون غير مجرد . إما أن يكون مركبا أولا . والأول الجسم . والثاني : إما حال أو محل . الأول الصورة والثاني : الهيولى (٢) .

---

(١) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٣

(٢) السيد الشريف الجرجاني التعريفات ص ٧٩

وبيان هذا يتضح فيما يلي :

الجوهر إما أن يكون

(١) مجردا أو (٢) غير مجرد

والجوهر المجرد

- إما أن يكون له تعلق بالبدن وهو تعلق التدبير والتصريف وهذا هو العقل
- أو لا يكون له بالبدن هذا التعلق وهذا هو النفس

والجوهر غير المجرد إما أن يكون

- مركبا — أي مؤلفا من أجزا وهذا هو الجسم
- أو لا يكون مركبا من أجزاء

وغير المركب هذا إما أن يكون

- حالا في غيره وهذا هو الصورة
- وإما أن يكون محلا لغيره وهذا هو الهيولى التي هي محل للصورة

— هذا والجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات .

— وعند الحكماء: موجود لا في موضوع وأقسامه تتمثل في الهيولى والصورة ، الجسم الطبيعي ويركب من الهيولى والصورة ، والنفس والعقل وهذان الأخيران مجردان .

— والجوهر عند الأشاعرة يتمثل في : الجوهر الفرد والجسم وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر[١] .

ولكي نقف على أطراف القضية بالمعنى الشامل ينبغي أن ندرك الفرق بين الموضوع والمحل ، لأن هذا الجانب من جوانب تعريف الجوهر يمثل أساس الدعوى التي أقامها الإمام الغزالي في هذا المقام حيث أنه حدد أطراف القضية بقوله : ندعى أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز .

والمتأمل في هذه القضية التي ذكرها الإمام الغزالي يجد أنه يتحدث عن نفي الجوهر بمفهوم محدد ، ليس هذا فحسب بل ويفهم من هذا أيضا أن من يثبت الجوهر لله بهذا المعنى يكون بعيداً عن دائرة الفطرة والتوحيد.

فالأول : أي الموضوع : هو الموجود الذي تقوم الأعراض به ، ويكون جزءاً من ماهيتها وحقيقتها بحيث لا يمكن في العقل تصور العرض من غير تصور محله الذي يقوم به ، فنحن لا نستطيع مثلا أن نتصور الحركة بغير متحرك ، ولا نستطيع أن نتصور السكون بغير الأمر الساكن وهكذا في البياض والسواد والضحك والكتابة وكل ما من شأنه أن يحل في موضوع .

---

(١) راجع التعريفات للجرجاني ص ٧٩
وراجع دكتور جميل صليبيا المعجم الفلسفي ح ١ ص ٤٢٤ ط ١٩٨٢ بيروت .

أما الثانى : أى المحل : فهو عبارة عن المكان الذى يحل فيه الجوهر المادى مثلا فيشغله بحيث يمنع غيره من أن يشغل نفس المكان فى نفس الوقت .

وبرغم أن المحل لازم للجوهر إلا أن لزومه له لا يرقى إلى لزوم الموضوع للعرض ، إذ أننا نستطيع أن نتصور فى الذهن الجوهر أو نتخيل جسما مجرداً عن مكانه ، أو محله الذى يشغله إذا وجد فى الأعيان[١] ، وهذا بخلاف العرض الذى لا يوجد إلا مرتبطا بالموضوع .

وقبل البيان لهذه الدعوى نستطيع أن نقول كما قال صاحب كتاب الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى إن الدافع لبيان هذه القضية أن المناوئين للحق والجاحدين للمنطق والفطرة حين يتحدثون عن صفات الله عز وجل يغلب عليهم هواهم فيقعون أسرى للوهم ويكبلون أنفسهم بأغلال الحس .

وهؤلاء قد انقسموا إلى فريقين :

فريق لا يقوى أن يتصور إلهه إلا وهو محكوم بفكرتى الزمان والمكان ومشغول بقوانين المحسوسات .

وهذا الفريق يصف الله بما يصف به المحسوس . ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فيقول : إن عقله لا يتسع أن يتصور موجوداً يرتفع عنه صفات الحس .

— وهناك فريق آخر من البشر لم يستطع أيضا أن يتخلص من الوهم والحس ، ولكنه رفض أن يكون إلهه موصوفا بصفة توحى له بشىء

---

(١) دكتور طه الدسوقى حبيشى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ٧٥ ط الأولى ١٩٨٧ م .

— وراجع الدعوى الأولى للإمام الغزالى فى هذا الكتاب :

[illegible] ولكنهم لم يفطنوا فاستحضروا صورة المحسوس وهم يتصورون من صفات الخالق وأخذوا أنفسهم مبدأ ونفى كل صفة ، يتوهم عقلهم منها وصف الخالق بما يستحضر فى نفوسهم قربة من المخلوق أو شبهة به .

فتعقبوا صفات الله عز وجل الوجودية ، ونفوها جميعا ، وقالوا : إن الله لا يوصف إلا بصفات السلوب فقط .

ولقد وصل بهم الحال إلى صفة الوجود فقالوا : إننا لا نثبت لله صفة هى صفة الوجود إذ الحادث موجود ، وإنما نقول فقط إنه ليس بمعدوم .

وهذا وذاك كلاهما لم يتخلص من وهم الحس فوصفوا الله بصفات تقربه من المحسوسات أو عطلوه عن كل وصف .

وكما يتضح من كلام الإمام الغزالى ، فإن المنطق والعقل يحتمان على المشتغل بعلوم العقائد أن ينفى عن الله تعالى الجوهرية ، بمعنى أن يكون معنى الجوهر المتحيز مستحيلا على الله تعالى ، حيث إن طبيعة هذا الجوهر تنافى طبيعة الألوهية(١) .

والمراد بالجوهر المتحيز هنــا الجوهر الفرد . أى الجزء الذى لا يتجزأ دون ما هو أعم مما يشمل المفرد المسمى بالجوهر الفرد ، والمركب المسمى بالجسم ، حيث أفرد الإمام الغزالى الدعوى الخامسة بالحديث عن نفى الجسمية .

---

(١) راجع دكتور طه الدسوقى المرجع السابق .

الدليل على أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز :

لو كان الله تعالى جوهراً متحيزاً لقامت به الحركة والسكون وهما حادثان ، لكن التالي : وهو قيام الحركة والسكون الحادثين محال ، فما أدى إليه من الجوهرية محال ، فثبت نقيضه ، وهو أنه ليس جوهراً متحيزاً .

ويمكن أن أقول : لو كان صانع العالم سبحانه وهو قديم جوهراً متحيزاً لكان إما متحركاً أو ساكناً ، لكن التالي باطل ، فبطل ما أدى إليه من كونه جوهراً متحيزاً .

أما الملازمة فبديهية من حيث إن الحركة والسكون للجرم المتحيز نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وأما بطلان التالي فلأن الحركة والسكون حادثان ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

وإذا كنا قد رأينا بالدليل على أنه تعالى ليس جوهراً متحيزاً فهل يمكن والأمر كذلك أن نطلق على الله تعالى لفظ الجوهر خالياً من التحيز ؟ كما قال بذلك الفلاسفة .

والجواب على ذلك كما يرى الإمام الغزالي أن العقل من حيث هو عقل مجرد عن أي اعتبار آخر ، لا يرفض إطلاق الأسماء التي لا تفيد نقصاً بالنسبة لله تعالى ، ولا يمانع في إطلاق وصف أو اسم من الأسماء على الله تبارك وتعالى مادام ذلك في إطار إثبات كل كمال لله وتنزيهه عن كل نقص هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يرى أن العقل وإن كان يجوز ذلك ويقربه إلا أن العقل المجرد ليس هو الفيصل النهائي في مثل هذه القضية ، وإنما

هنالك اعتبارات أخرى هى التى يترتب عليها أن نطلق على الله تعالى لفظ الجوهر خاليا من التحيز أم لا ومن بين هذه الاعتبارات :

— الاعتبار اللغوى .

— الاعتبار الشرعى .

وهذا ما بينه الإمام الغزالى فى نصه حيث يقول :

فإن قيل : لم تنكرون على من يسميه جوهرا ولا يعتقده متحيزا ؟ والقصود هنا الفلاسفة ومن سار معهم حيث يتوسعون فى إطلاق لفظ الجوهر عليه سبحانه وتعالى كما وقفنا على ذلك فيما تقدم ويعنون بالجوهر المستغنى عن المحل المقوم سواء كان متحيزا كالأجرام أم غير متحيز كالواجب تعالى والمجردات من النفس والعقل .

وهنا يضع الإمام الغزالى مفتاح الجواب فى قوله . قلنا : العقل عندنا لا يوجب الامتناع من إطلاق الألفاظ ، وانبحث بعد ذلك هل يصح هذا من جهة اللغة أو من جهة الشرع . كما هو فى عبارته وإنما يمنع منه إما حق اللغة ، وإما حق الشرع .

أما حق اللغة ، فذلك إذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه . فإن ادعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة ، أى واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان — حيث إنه لم يوضع لفظ الجوهر فى لغة العرب للدلالة على ذات الحق سبحانه وتعالى — .

وإن زعم أنه استعارة نظراً إلى المعنى الذى به شارك المستعار منه ، فإن صلح للإستعارة — أى بأن استوفت الاستعارة شروطها — لم ينكر عليه بحق اللغة وإن لم يصلح قيل له أخطأت على اللغة ، ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة والنظر فى ذلك لا يليق بمباحث العقول .

[illegible]

على الفقهاء ، إذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ من غير إرادة معنى فاسد ، وبين البحث عن جواز الأفعال — وهذا يمثل الجانب الشرعي الذي هو موضوع علم الفقه حيث عرف بأنه علم يبحث فيه عن أفعال المكلفين من حيث أنها تحل وتحرم ، وتصح ولا تصح .

وللفقهاء فيه رأيان :

أحدهما أن يقال : لا يطلق إسم في حق الله تعالى — أي مما لم يكن موهماً نقصاً — إلا بالإذن — أي بأن يدرك من لسان الشرع ولو بطريق السنة أو القياس مادامت القضية في جانب الشريعة لا في جانب الاعتقاد .

وهذا لم يرد فيه إذن فيحرم .

وإما أن يقال : لا يحرم إلا بالنهي ، وهذا لم يرد فيه نهي فينظر فإن كان يوهم خطأ فيجب الاحتراز منه ، لأن الخطأ في صفات الله تعالى حرام .

وإن لم يوهم خطأ لم يحكم بتحريمه ، وكلا الطرفين محتمل — أي أن أحدهما يحرم الإطلاق إلا بإذن ، والثاني لا يحرم الإطلاق إلا بنهي —

ثم الإيهام يختلف باللغات ، وعادات الاستعمال فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم[1] .

والخلاصة تتمثل في أنه لا يمكن أن نطلق على الله تعالى من الأسماء إلا بإذن الشرع ولم يرد إذن من الشارع بذلك ، وعليه فلا يصح تسميته تعالى بالجوهر كما قال صاحب الجوهرة : إن أسماء الله توقيفيه .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي ص ٢٣ وراجع دكتور مصطفى عمران في تعليقه على الاقتصاد ج ٢ ص ١٢٥

الثانى : إذا ورد نص بالنهى إمتنع الإطلاق .

أما إذا لم يرد نص بالنفى نظرنا .

فلو كانت هذه التسمية توهم معنى لا يليق بذات الله المقدسة مثل التحيز وكل من شأنه الإيهام ابتعدنا عنه لحرمته .

أما إذا لم توهم التسمية نقصا كلفظ العارف فإنه يجوز .

وبهذا نكون قد وقفنا على الدليل على أن الله ليس بجوهر متحيز والكلام فى تسميته تعالى جوهرا كما هى دعوى الفلاسفة .

الله تعالى ليس بجسم

ندعى أن صانع العالم ليس بجسم ، لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين ، وإذا استحال أن يكون جوهراً استحال أن يكون جسما ونحن لانعنى بالجسم إلا هذا .

فإن سماه جسما ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لابحق العقل ، فإن العقل لا يحكم فى إطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التى هى إصطلاحات .

ولأنه لوكان جسما مقدراً بمقدار مخصوص ، ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر ، ولا يترجح أحد الجائزين عن الآخر إلا بمخصص ومرجح كما سبق ، فيفتقر إلى مخصص يتصرف فيه ، فيقدره بمقدار مخصوص ، فيكون مصنوعا لاصانعاً ، ومخلوقا لاخالقا[١] .

والخلاصة : فى هذه الدعوى تتمثل فى بيان الدليل على نفى الجسمية عن الله تعالى .

وقد برهن الإمام الغزالى على هذه الدعوى بدليلين :

وقبل البيان لهما ينبغى أن نقف على معنى الجسم المراد نفيه .

فالجسم كما قال صاحب التعريفات هو : الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة .

وقيل الجسم هو : المركب المؤلف من الجواهر[٢] ، كما قال صاحب

---

(١) الإمام الغزالى المرجع السابق ص ٢٣ .

(٢) السيد الشريف الجرجانى المرجع السابق ص ٧٦ .

المعجم الفلسفي أن الجسم هو: الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة: الطول والعرض، والعمق وهو ذو شكل ووضع، وله مكان، إذا شغله منع غيره من التداخل فيه (١).

وبالوقوف على معنى الجسم كما هو في البيان السابق لم نحتج إلى دليل زائد على تجلية خواص الأجسام وعناصرها المقومة لها وتتمثل في:

(أ) الإمتداد القابل للأبعاد الثلاثة السالفة.

(ب) عدم التداخل.

وعلى هذا فالإمتداد وعدم التداخل هما المعنيان المقومان للجسم ويضاف إليهما معنى ثالث وهو الكثافة (٢).

وهنا يتضح أن الجسم قد اشتمل على المقومات الثلاثة وهي الإمتداد وعدم التداخل والكثافة.

فالجسم هو ماتركب من جوهرين فأكثر كما أنه قد يزيد وقد ينقص ليس هذا فحسب بل الجسم متحيز، والمتحيز محتاج إلى حيز، والإحتياج أمارة الحدوث، الأمر الذي يترتب عليه مباينة الطبيعة الجسمية لطبيعة الألوهية.

ويستدل الإمام الغزالي على نفي الجسمية على الله تعالى بدليلين:

الدليل الأول:

لو كان صانع العالم جسما لكان مركبا من جواهر متحيزة لكن التالي

---

(١) د. جميل صليبيا المعجم الفلسفي ج ١ ص ٤٠٢.
(٢) دكتور جميل صليبيا المعجم الفلسفي ج ١ ص ٤٠٢.

باطل . فبطل ماأدى إليه وهو أنه جسم وثبت نقيضه وهو أنه تعالى ليس بجسم .

الدليل الثانى :

أنه تعالى لو كان جسما لكان له قدر معين ولاحتاج إلى مخصص يرجح ذلك القدر المعين على غيره من الأقل أو الأكثر .

والاحتياج علامة الحدوث فبطل كونه جسما وثبت أنه ليس بجسم . وأما بطلان التالى ، فلما يؤدى إليه ذلك من المحال ، وهو الإحتياج إلى مخصص ، حيث يكون سبحانه مصنوعا لاصانعا ، وحادثا لاقديما .

وهذا البيان يتكامل مع البيان السالف وأنه لم يكن جوهراً فرداً فن باب أولى لم يكن جسما .

الله تعالى ليس بعرض

ندعى أن صانع العالم ليس بعرض ، لأنا نعنى بالعرض مايستدعى وجوده ذاتا تقوم به ، وتلك الذات جسم أو جوهر ، ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه أيضا حادثاً لامحالة إذ قد بطل انتقال الأعراض ، وقد بينا أن العالم قديم ، فلا يمكن أن يكون عرضا .

وإن فهم من العرض ماهو صفة لشىء من غير أن يكون ذلك الشىء متحيزاً ، فنحن لاننكر وجود هذا ، فإننا نستدل على صفات الله تعالى . ثم يرجع النزاع إلى إطلاق اسم الصانع والفاعل ، فإن إطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات ، أولى من إطلاقه على الصفات .

فإذا قلنا : الصانع ليس بصفة ، عنينا به: أن الصنع مضاف إلى الذات التى تقوم بها الصفات ، لاإلى الصفات ، كما أنا إذا قلنا : النجار ليس بعرض ولا صفة ، عنينا به صنعة النجار غير مضافة إلى الصفات ، بل إلى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعاً ، فكذا القول فى صانع العالم .

وإن أراد المنازع بالعرض أمراً غير الحال فى الجسم ، وغير الصنعة القائمة بالذات ، كان الحق فى منعه للغة أوللشرع لا للعقل[1] .

• والخلاصة فى هذه الدعوى تقوم على أن صانع العالم ليس بعرض ، أى نفى العرضية عن الله تعالى .

وقبل البيان لأطراف هذه الدعوى نقف على بيان المعنى المراد لدى

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢٤ .

المتناولين هذه القضية حيث اختلف المتكلمون والفلاسفة حول تحديد
المراد به ، ثم نقيم الدليل على نفى العرضية عن الله تعالى .

العرض : كما يقول صاحب بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز هو ما لا يكون له ثبات ، ومنه أستعار المتكلمون العرض لما لاثبات له إلا بالجوهر ، كاللون ، والطعم ، قال تعالى : « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة » ، ومن هنا قيل : الدنيا عرض حاضر تنبيهاً أن لاثبات لها (١) .

وعلى هذا أطلق جمهور الأشاعرة العرض على الموجود الذى يحل فى موضوع ، على أن يكون هذا الموضوع جزءاً من ماهيته ، بحيث لا يمكن تصوره بدونه .

والمعتزلة يخالفون الأشاعرة مخالفة يسيرة فى تناولهم لمفهوم العرض . فهم يقولون : إن العرض هو : ما إذا وجد كان فى موضوع .

وهنا يلمح القارىء أن الخلاف بين تعريف كل منهما والآخر ظاهر ، وهو يقوم على مايصدق عليه العرض عند كل منهما .

فالعرض عند جمهور أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية يطلق على الموجود .

أما عند المعتزله ، فالعرض لديهم يطلق على الموجود والمعدوم جميعاً .

فالإختلاف حول مايصدق عليه العرض لدى كل منهما أدى إلى أختلافهم فى المفهوم كما تقدم .

---

(١) سورة الأنفال الآية ٦٧ وراجع الفيروزا بادى بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز جـ ٤ ص ٤٦ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١١٦٩

أما الفلاسفة فقد عرفوا العرض على نحو ما ذكره ابن سينا فى رسالة الحدود بأنه : هو : كل موجود فى موضوع[1] . وعلى هذا فكل ذات لم تكن فى موضوع فهى جوهر ، وكل ذات قوامها فى موضوع فهى عرض[2] .

والمتأمل فى هذه التعريفات السابقة لمعنى العرض يقف على أن لها صلة بالإطلاقات اللغوية من حيث معناها ، وكلها تدور فى دائرة واحدة حول كل ما لم يدم ولا بقاء له ، وإن أطلقت على عدة معان تتمثل فى :

— الأمر الذى يعرض للمرء من حيث لم يحتسبه .

— الأمر الذى لا يثبت ولا يدوم .

— الأمر الذى يتصل بغيره ويقوم به .

— الأمر الذى يكثر ويقل من متاع الدنيا[3] .

وقد تمسك بكل معنى أصحابه واختلفوا فيما بينهم ولم يستطيعوا الوقوف على المعنى الحقيقى للعرض ولكن الله حسم الخلاف فى الكتاب الذى يصور للإنسانية آفاق كما لها وأطلق سبحانه وتعالى اسم العرض على كل شىء يقل بقاؤه أو ، لا يعد باقياً فى العرف والعادة كما فى قوله : « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم »[4] .

---

(١) ابن سينا رسالة الحدود

(٢) ابن سينا النجاة ص ٣٢٥

(٣) دكتور جميل صليبيا المعجم الفلسفى حـ ٢ ص٦٩ وراجع الجرجانى التعريفات ص ١٤٩

(٤) سورة الأنفال الآية ٦٧

وقوله تعالى : فلما رأوه عارضا مستقبل أوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب أليم[١] .

والواقع أن المتكلمين والفلاسفة قد استنبطوا معنى العرض من أحد هذه المعانى فدلوا به على ما لا يقوم بذاته ، وهو الحال فى موضوع[٢].

وفى وسعنا أن نرجع هذه المعانى التى ذكرناها وغيرها مما لم نذكره المعنى العرض فى هذه الدائرة إلى المعنيين التاليين :

١ — العرض ضد الجوهر ، لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به . على حين أن العرض هو الذى يفتقر إلى غيره ليقوم به ، فالجسم جوهر يقوم بذاته .

أما اللون فهو عرض ، لأنه لاقيام له إلا بالجسم ، وكل ما يعرض فى الجوهر من لون ، وطعم ، وذوق ، ولمس ، وغيره ، فهو عرض لاستحالة قيامه بذاته .

٢ — العرض ضد الماهية وهو ما لايدخل فى تقويم طبيعة الشىء أو تقويم ذاته ، كالقيام والقعود للإنسان ، فهما لايدخلان فى تقويم ماهيته[٣] .

وعلى كل ما تقدم استنبط المتكلمون والفلاسفة معنى العرض من أحد هذه المعانى السالفة الأمر الذى ترتب عليه التعدد للمعنى الاصطلاحى للعرض كما هو لدى كل منهما فيما تقدم[٤] .

---

(١) سورة الأحقاف الآية ٢٤

(٢) دكتور جميل صليبيا المعجم الفلسفى جـ ٢ ص ٦٩

(٣) المرجع السابق .

(٤) راجع السابق نفسه

فالعرض هو ما يستدعي وجوده ذاتاً يقوم بها لأنه لا يقوم بنفسه بل لابد له من محل يقوم به ، وهذا المحل إما أن يكون جسماً أو جوهراً فرداً ، وإذا كان الجسم أو الجوهر حادثاً كما سبق كان الحال فيه الأعراض حادثاً أيضاً .

وذلك لأن وجوده أي العرض متوقف على وجود ما يحل فيه من الجسم أو الجوهر وهما حادثان والمتوقف على الحادث حادث . هذا من ناحية ومن ناحية ثانية فعلى قول من يقول بجواز أن يكون عرضاً ينتقل من جسم إلى جسم فهذا باطل أيضاً كما نرى فيما سبق .

— لأن الإنتقال من سمات الأجسام والجواهر الحادثة أي الذوات .

— وعلى ذلك يتضح نفي العرضية عن الله تبارك وتعالى .

ونظام ما استدل به الإمام الغزالي في النص على نفي العرضية هكذا :

لو كان صانع العالم عرضاً لكان حادثاً . والتالي باطل حيث ثبت بالدليل استغنائه تعالى وقدمه وبقائه فقد استحال عليه الحاجة والحدوث . وبطل ما أدى إلى ذلك وهو كونه تعالى عرضاً ، وثبت نقيضه وهو أنه تعالى ليس بعرض .

وهنا قد يقول قائل بأن هناك احتمالاً آخر لإطلاق العرض غير ما تقدم كأن يقول المعترض يمكن أن يطلق العرض ويراد منه ما هو صفة الشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزاً .

وهنا فإنه لا يكون العرض بهذا المعنى مستحيلاً على الله تبارك وتعالى أي لا تنكر وجود صفة قائمة بغير متحيز ، لأن صفات الله مثل القدرة والإرادة قائمة بذاته تعالى وهي غير متحيزة ، غير أننا إذا اشتققنا من الأعراض بهذا المعنى اسماً مشتقاً فإنه لا يدل على الصفة المذكورة لكنه يدل على الذات الموصوفة، مثل الصانع والفاعل فإنهما لم يطلقا على الصناعة

على الذات الموصوفة مثل الصانع والفاعل فإنهما لم يطلقا على الصناعة

والفعل بل على ذات موصوفة بالصناعة والتجارة ولذلك يصح أن يقال إن الصانع والفاعل ليسا صفة ولا عرضا على أن هذين الاسمين ليسا اسما للصفة بل لذاته موصوفة بصفة الصناعة والتجارة(١) . وأن هذا الأثر أو ذاك إنما هو عن الذات لا عن الصفة .

وهذا أيضاً يقال فى صانع العالم ، مع ملاحظة أن الأعراض حادثة ، ولا تقوم إلا بما هو حادث .

وأما صفات الله تعالى فقديمة ولا تقوم إلا به سبحانه وتعالى .

وهل هذا يتضح أنه إن أريد من العرض مايقوم بالجوهر أو الجسم المتحيز كان منفيا عن الله تعالى بمقتضى الدليل السابق ليس هذا فحسب بل إن الأعراض لو أريد بها صفات قائمة بذات غير متحيزه لم يصح إرادتها هنا فى حق الله تعالى لأنا لو أخذنا منها اسما لا يكون صفة ولا عرضا بل يكون دالا على ذاته موصوفة بهذا الأثر أو ذاك كما تقدم .

وإن أراد المنازع بالعرض معنى آخر غير الحال فى المتحيز وغير الصفة القائمة بذات غير متحيزة فليبينه لنا أولا فإن صح معناه فى حق الله فلا يرجع النزاع فيه إلى العقل بل لحق الشرع واللغة .

---

(١) راجع دكتور عبد الحميد شقير ـ تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٣٥

الله تعالى ليس في جهة

ندعى أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ، ومن عرف معنى لفظ الجهة ، ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض ، إذ الحيز معقول ، وهو الذى يختص الجوهر به .

ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز .

فالجهات ست : فوق ، وأسفل ، وقدام ، وخلف ، ويمين وشمال فمعنى كون الشيء فوقنا هو أنه في حيز يلي جانب الرأس ، ومعنى كونه تحتنا أنه في حيز يلي جانب ، وكذا سائر الجهات .

فكل ما قيل فيه إنه في جهة ، فقد قيل إنه في حيز مع زيادة إضافة .

وقولنا : الشيء في حيز يعقل بوجهين :

أحدهما : أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر .

والآخر : أن يكون حالا في الجوهر ، فإنه قد يقال إنه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر ، فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر ، بل الجهة للجوهر أولى ، وللعرض بطريق التبعية للجوهر ، فهذان وجهان معقولان في الإختصاص بالجهة .

فإن أراد الخصم أحدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهراً أو عرضاً ، وإن أراد أمراً غير هذا فهو غير مفهوم ، فيكون الحق في إطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا للعقل.

فإن قال الخصم : إنما أريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلا ننكره ؟

ونقول له : أما اللفظ فإنما ننكره من حيث إنه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل من الجوهر والعرض ، وذلك كذب على الله تعالى .

وأما مرادك منه فلست أنكره ، فإن ما لا أفهمه كيف أنكره . ؟ وعساك تريد به علمه وقدرته ، وأنا لا أنكر كونه بجهة على معنى أنه عالم وقادر ، فإنك إذا فتحت هذا الباب وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر ، فلا أنكره ما لم تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث فإن كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال .

ويدل أيضاً على بطلان القول بالجهة ، لأن ذلك يتطرق الجواز إليه ، ويحوجه إلى مخصص يخصصه بأحد وجوه الجواز وذلك من وجهين :

أحدهما : أن الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته ، فإن سائر الجهات متساوية بالإضافة إلى القابل للجهة ، فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز ، فيحتاج إلى مخصص يخصصه ، ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على ذاته ، وما يتطرق الجواز إليه استحال قدمه ، بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات .

فإن قيل : اختص بجهة فوق لأنه أشرف الجهات .

قلنا : إنما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه ، فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلا ، إذ هما مشتقان من الرأس والرجل ، ولم يكن إذ ذاك حيوان ، فتسمى الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت .

وعظيم ولايته فيقول : أمره في السماء السابعة ، وهو إنما ينبه على الرتبة ولكن يستعير له علو المكان .

وقد يشير برأسه إلى السماء أي تعظيم من يريد تعظيم أمره ، أي أمره في السماء ، أي في العلو ، وتكون السماء عبارة عن العلو .

فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقه إلى تعظيم الله ؟! .

بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح

وكيف يجهل من قلّت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام ، ويغفل عن أسرار القلوب واستغنائها عن التعظيم عن تقدير الجهات وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ، ولم يعرف أن التعظيم الأول لتعظيم القلب ، وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وأن الجوارح في ذلك خدم وأتباع ، يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ، ولا يمكن في الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات .

فهذا هو السر في رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم .

ويضاف إليه عند الدعاء أمر آخر ، وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى ، وخزائن نعمة السموات وخزان أرزاقه الملائكة ، ومقرهم ملكوت السموات ، وهم الموكلون بالأرزاق ، وقد قال الله تعالى : وفي السماء رزقكم وما توعدون ، والطبع يتقاضى الإقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب : فطلاب الأرزاق من الملوك ، إذ أخبروا بتفرقة الأرزاق على باب الخزانة ، مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهة الخزانة وإن لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة : فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين إلى جهة السماء طبعا وشرعا .

فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم في السماء ، فيكون ذلك أحد أسباب إشاراتهم . تعالى رب الأرباب عما اعتقد الزائغون علواً كبيراً .

وأما حكمه صلوات الله عليه بالإيمان للجارية لما أشارت إلى السماء فقد انكشف به أيضاً إذ ظهر أن لا سبيل للأخرس إلى تفهيم علو المرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو ، فقد كانت خرساء كما حكى ، وقد كان يظن بها أنها من عبدة الأوثان ، ومن يعتقد إلهه في بيت الأصنام ، فاستنطقت عن معتقدها ، فعرفت بالإشارة إلى السماء أن معبودها ليس في بيوت الأصنام كما يعتقد أولئك .

فإن قيل : نفي الجهة مؤدي إلى محال ، وهو إثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ، ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال .

قلنا : مسلم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا محال وأن كل موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال ، فأما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه من طرفي النقيض غير محال ، وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ، ولا عالما ولا جاهلا ، فإن أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه .

فيقال له : إن كان ذلك الشيء قابلا المتضادين فيستحيل خلوه عنهما ، وأما الجماد الذي لا يقبل واحد منهما لأنه فقد شرطهما ، وهو الحياة ، فخلوه منهما ليس بمحال . فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات ، التحيز والقيام بالمتحيز ، فإذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن متضادته ، فرجع النظر إذا إلى أن موجوداً ليس بمتحيز ولا هو متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا ؟

الوجه الثاني : أنه لو كان بجهة لكان محاذيا لجسم العالم ، وكل محاذ فإما أصغر منه وإما أكبر منه وإما مساو ، وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار ، وذلك المقدار يجوز في العقل أن يفرض أصغر منه أو أكبر فيحتاج إلى مقدر ومخصص .

فإن قيل : لو كان الإختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدراً .

قلنا : العرض ليس في جهة بنفسه ، بل تبعيته للجوهر ، فلا جرم هو أيضاً مقدر بالتبعية ، فإنا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض إلا في عشرة جواهر ، ولا يتصور أن يكون في عشرين فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية .

فإن قيل : فإن لم يكن مخصوصا بجهة فوق فما بال الوجوه والأيدي ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً ؟

وما باله — ﷺ — قال للجارية التي قصد إعتاقها فأراد أن يستيقن إيمانها : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء فقال إنها مؤمنة .

فالجواب عن الأول : أن هذا يضاهي قول القائل إن لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره ؟ وما بالنا نستقبله في الصلاة ؟ وإن لم يكن في الأرض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود ؟

وهذا هذيان ، بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة ، فإن ذلك لا محالة أقرب إلى الخشوع ، وحضور القلب من التردد على الجهات ، ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الإستقبال خصص الله بقعة مخصوصة التشريف

والتعظيم وشرفها بالإضافة إلى نفسه واستمال القلوب إليها بتشريفه ليثبت على استقبالها ، فكذلك السماء قبلة الدعاء كما أن البيت قبلة الصلاة ، فالسجود للصلاة ، والمقصود بالدعاء وغيره من المطالب في البيت والسماء.

ثم في الإشارة بالدعاء إلى السماء من لطايف يعز من يتنبه لأمثاله ، وهو أن كمال العبد وفوزه في الآخرة بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم محل القلب ، وآلته العقل ، والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته فإن القلب خلق خلقة تتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب .

ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود جلال الله تعالى وعلوه ، وكان من أعظم الأدلة [illegible] الموجبة لتواضعه ، أنه مخلوق من تراب ، وكلف أن يضع على التراب الذي هو أذل الأشياء وجهه الذي هو أعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماستها الأرض فيكون البدن متواضعاً في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه ، وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ، ويكون العقل متواضعاً لربه بما يليق به ، وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات إلى ما خلق منه .

فكذلك التعظيم لله تعالى وظيفة على القلب فيها نجاته ، وذلك أيضا ينبغي أن تشترك فيه الجوارح وبالقدر الذي يمكنه أن تحمل الجوارح ، وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة على طريق المعرفة والإعتقاد وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى الجهات وأرفعها في الإعتقادات ، فإن غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات ، حتى إن من المعتادة المفهوم في المحاورات أن يعبر الانسان عن علو رتبة غيره

فإن زعم الخصم أن ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه ، فإنه مهما بان : أن كل متحيز حادث ، وأن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث ، فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز .

أما الأصلان فقد أثبتناهما ، وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل إلى جحدها مع الإقرار بالأصلين .

فإن قال الخصم : إن مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم إلى إثباته غير مفهوم ؟ .

فيقال له : ما الذي أردت بقولك غير مفهوم ؟ .

فإن أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت ، فإنه لايدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر ، فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال ، فإن الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء إلا على وفق ما رآه ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه .

وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول أي ليس بمعلوم بدليل العقل ، فهو محال .

إذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الإذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته ، وقد ثبت هذا .

فإن قال الخصم : فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فليحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه ، فإن الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرؤية لا تدخل في الخيال . وكذلك العلم والقدرة ، وكذلك الصوت والرائحة ، ولو كلف الوهم أن يتحقق ذاتا للصوت لقدر له لونا ومقدارا وتصوره كذلك .

وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل والوجل والعشق والغضب والفرح والحزن والعجب . فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ، ويروم خياله أن يتحقق ذات هذه الأحوال فيجده يقصر عنه إلا بتقدير خطأ ، ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لايدخل فى خياله ، فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة .

وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة فى هذا الفن أراها مشتملة على الإطناب فى الواضحات ، والشروع فى الزيادات الخارجة عن المهمات ، مع التساهل فى مضايق الإشكالات ، فرأيت نقل الإطناب من مظان الوضوح إلى مواقع الغموض أهم وأولى(١) .

والخلاصة فى هذه الدعوى تتركز فى القول بنفى الجهة عن الله سبحانه وتعالى .

وقد اشتملت هذه الدعوى على بيان الأدلة الدامغة والدامغة لنفى القول بالجهة عن الله وتنزيهه سبحانه وتعالى عن أن يكون فى جهة من الجهات .

ولكن قبل تناول الأدلة التى أقامها الإمام الغزالى ينبغى أن نقف أولا على حقيقة الخلاف حول قضية القول بالجهة وكيف نشأت ؟

ولبيان ذلك نستطيع أن نقول كما قال علماء علم الكلام لقد كانت قضية القول بنسبة الجهة إلى الله تعالى من القضايا التى أثارت خلافاً شديداً بين المؤيد والمعارض ، أى مابين قائل بأن الله فى جهة هى جهة العلو ، وبين قائل بأن الله منزه عن الجهات .

---

(١) الإمام الغزالى الاعتقاد فى الاقتصاد ص ٢٩

وقد انقسم المسلمون تجاه هذه القضية إلى اتجاهين :

أحدهما : نادى بنفي الجهة عن الله سبحانه وتعالى ، وذلك لأن إثبات الجهة إثبات للجسمية والمكانية ، وقد ظهر هذا القول لدى أصحاب الاتجاه الاعتزالي .

وأما أصحاب الاتجاه الثاني : فقد قالوا بأن الله في جهة مخصوصة وهذا رأى المشبهة والمجسمة الذين نادوا بأن الله مختص بجهة الفوق ونادى الكرامية منهم بأنه تعالى مماس للصفحة العليا من العرش ، وجوزوا عليه الانتقال وتبدل الجهات والحركات[1] .

وبالجملة فقولهم عموماً كما يقول الإمام الرازي يحتمل وجوهاً ثلاثة لأنه تعالى إما أن يكون ملاقياً للعرش استقراراً أو مبايناً عنه ببعد متناه ، أو مباينا عنه ببعد غير متناه[2] وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ذاهب من أصحاب هذا الاتجاه الثاني .

وعلى هذا يتضح أنه إذا كان المشبهة قد اعتمدوا على النقل وحده وتطرفوا في التمسك بظاهر الآيات والأحاديث حتى أثبتوا لله تعالى القول بالجهة كجهات بني البشر وصوروا ذاته على أنها كذات الإنسان ، فإن المعتزلة أي أصحاب الاتجاه الثاني قد اعتمدوا على العقل وتطرفوا في الجانب الآخر ، أي جانب النفي ، وما ذلك إلا لأنهم ظنوا أن إثبات قول الجهوية يتنافى مع التوحيد .

---

(١) الشهرستاني الملل والنحل .

(٢) الإمام الرازي المطالب العالية جـ ٢ ص ٤٢٢ تحقيق الدكتور مصطفى حمران .

وفى هذا الجو أدرك الأشاعرة مغالبة هؤلاء وهؤلاء للصواب لاعتماد كل منهما على شطرى الطريق والإدراك غير الكامل .

فجاء منهجهم بالجمع بين النقل والعقل الذى يقوم على التوازن الدقيق بين التنزيه والإثبات ، ومن الملاحظ أن موقف الأشاعرة فى مسألة الذات والصفات هو موقف متوسط بين طرفين هما المعتزلة والمشبهة .

وفى ذلك يقول المقريزى مانصه : « وحقيقة مذهب الأشعرى - رحمه الله - أنه سلك طريقاً بين النفى الذى هو مذهب الاعتزال وبين الإثبات الذى هو مذهب أهل التجسيم »[1] .

فجاء مفهوم الذات الإلهية فى إتجاههم وسطا بين التجسيد والتجريد والذى دعاهم إلى ذلك إدراكهم أن التنزيه ونفى التشبيه يقتضى نفى وجود الله تعالى فى جهة ومكان ، حتى ولو كانت هذه الجهة هى جهة الفوق ، وحتى لو كان هذا المكان هو العرش .

لأن فى إثبات الجهة إثباتاً للمكان وإثبات المكان معناه إثبات الجسمية لامحالة والذى أوقفهم على هذا الإدراك مفهومهم القائم على العقل والنقل ولذا يقول الغزالى فى هذا « فمثال العقل للبصر السليم عن الآفات والأدواء ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء » .

ثم يؤكد على هذا المعنى فيقول : « فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء »[2] .

---

(١) المقريزى الخطط جـ ٤ ص١٨٤ نقلا عن الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢٦ ط ١٩٧٩ م دار الثقافة .
(٢) الإمام الغزالى مقدمة الاقتصاد فى الاعتقاد .

ويشير إلى نفس المعنى في كتابه معارج القدس فيقول : فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ولن يغنى البصر مالم يكن شعاع ، ولن يغنى الشعاع مالم يكن بصر فلهذا قال الله تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين »[1] .

ويقول في هذا المقام أى في نفي القول بالجهة : إن الجهة منفية لأنها للجسمية تابعة . . . . فانتفاء الجسمية أوجب لانتفاء الجهة التي من لوازمها[2] .

وذلك لأن شأن الألوهية أسمى مما تتصور الأذهان الكلية والعقول القاصرة ، ولغات البشر أجمع قوالب صالحة لما يدور في حياتهم من تفاهم ولكنها دون ماينبغي لذات الله من تجلية وإدراك .

وعلى هذا وذاك فإن البحث عبث فيما لايملك المرء وسائل الخوض فيــــه .

ولذا أقامت الشريعة الإسلامية مفهوماً يتلاءم وعقول البشر بالصدق الضروري الذي يغنيهم عن البحث حول حقيقة الألوهية ويسد حاجتهم في هذا المقام .

كما قرر ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »[3] .

ومن هنا نستطيع أن نقول : إن مفهوم الألوهية حين يعرف الإنسان الطريق إليه . وحين يتلقاه بقلبه . ويستقبله بفطرته - لواضح

---

(١) الإمام الغزالي معارج القدس ص ٦٤ مكتبة

(٢) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد .

(٣) سورة الشورى الآية ١١

أشد الوضوح إذ هو الكمال المطلق . الذى يسمح للإنسان أن ينطلق إلى ما لانهاية فى السمو والارتفاع بمقام الذات الإلهية ، وكلما انتهى إلى غاية مد بصره إلى غيرها وهكذا[١] .

فيتحقق فى إدراك المعنى السابق لحقيقة الألوهية وأن الله ليس كمثله شىء ، ويعمل هذا الإدراك عمله فى تفكير الإنسان فتأخذ تلك المفاهيم التى كانت قد بدأت التشكل والتجسد - تأخذ فى الذوبان - كما تذوب صخور الثلج فى عباب المحيط[٢] .

وذلك فى إيجاز يمثل الجانب الثبوتى والتنزيهى للمفهوم الذى أراد القرآن أن يقيمه فى عقول الناس وقلوبهم .

وهذا يدركه كل من نظر فى آيات الله بفطرة التوحيد وإيقاظ منبهات هذه الفطرة فى نفسه التى بين جنبيه ، وذلك المفهوم ضرورى - كما قلنا - لكى نستشعر مقام الألوهية ونتجه إليه بالعبادة والطاعة .

أما حقيقة هذه الذات العظمى فأمر وراء كل ما نتصور .

ولكن لما لم يكن بد من أن نتصور فقد أسعفنا القرآن الكريم بالقدر الضرورى الذى يسد حاجتنا فى هذا المقام لجعل للإله مفهوماً غير مجسد - ذاتا - لها العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر .. وكل صفات الكمال التى تليق برب العالمين[٣] . فالله ذات ولكن ليس كمثله شىء !

وعلى هذا لمن عرف معنى الاختصاص أدرك أن الجهات تستحيل على الله تعالى لأنها لا تكون إلا للجواهر والأعراض . وهى حادثة .

---

(١) الشيخ محمد الغزالى عقيدة المسلم ص ٤٣ ط ١٩٨٠ م

(٢) المرجع السابق (٣) المرجع نفسه

أما الله فوجوده من ذاته ، ولذا يستحيل في حقه القول بالجهة لأنه ليس جوهراً ولا عرضاً .

وكما هو الشأن في هذه الدعوى والتي ينفي فيها الإمام الغزالي عن الله تعالى القول بالجهة المخصوصة .

وأساس القضية لديه كما أشرنا إلى ذلك من قبل أنه يعود بالباحث والقارىء إلى القول بطبيعة الجهة والمغالطة بنسبتها إلى الله عز وجل وأنها لا تكون إلا للجواهر والأعراض الأمر الذي يترتب عليه أن تحكم بداهة العقول المستقيمة بنفي القول بالجهة عن الله تعالى .

فالجهة حيز خاص أي أمر وجودي يدركه الحس أو يدركه العقل ، والحيز يختلف به الجسم أصلا ولا يشغله غيره فيكون الجوهر خاصا به وقت هذا التحيز ليس هذا فحسب بل ووجود الجوهر في الحيز وجود أصـــل .

أما العرض فيحتاج إلى جسم أو جوهر يقوم به ، ومعنى هـذا أن وجود العرض في الحيز تبعي إذ هو تابع لوجود الجوهر في هذا الحيز المعين كما أشار إلى ذلك الإمام الغزالي في قوله : وقولنا : الشيء في حيز يعقل بوجهين :

أحدهما : أنه يختص به بحيث يمتنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر .

والآخر : أن يكون حالا في الجوهر . فإنه قد يقال : إنه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر ، فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر ، بل الجهة

للجوهر أولى ، وللعرض بطريق التبعية للجوهر، فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة »(١) .

وعلى هذا فكل جوهر وكل عرض لابد أن يكون في حيز من الجهات إذا نسب أو أضيف إلى آخر متحيز ، والجهات كما هي في النص ست فوق وتحت ، ويمين وشمال وقدام وخلف ، ويتضح من حصر هذه الجهات الست أنها لا تتحدد إلا بالنسبة إلى غيرها ، ولو لم يكن هناك ذلك المقاس عليه لما فهمنا تلك الجهات ولما وجدت في مفهوم لغات البشر كما قلنا وأنها قوالب صالحة لما يدور في حياتهم من تفاهم وإدراك .

كما يقول العقلاء مثلا أن جهة فوق هي تلك الجهة التي تلي رأس الإنسان ، وجهة تحت هي ما يلي قدميه ، وجهة أمام وهي امتداد بصره .. وهكذا ....

فالجهة إذن عبارة عن حيز مضاف إلينا أو إلى المرجودات المحسوسة ولذا فالجهات الست ليست أمور مطلقة ، وإنما هي قضايا نسبية يتوقف وجودها على وجود غيرها ، فهي حادثة ، والله تعالى قديم .

وعلى هذا فكل ما كان في جهة فوق حيز ، وكل ما كان في حيز فهو جوهر أو عرض حيث إنه مضاف إلى شيء آخر متحيز الأمر الذي يترتب عليه أن يكون حادثاً والله تعالى وجوده من ذاته فليس جوهراً ولا عرضاً ولا في حيز .

ومن هنا يتضح أن الذين ينادون بالقول بالجهة في حق الله واهمون وقد ساعدهم على هذا الوهم : إما طبعهم القائم على جافاة الفطرة وإما مذهبهم

---

(١) الإمام الغزالي الاقتصاد في الإعتقاد ص ٢٥

في البحث والإدراك الذي لا يستطيع أن يرقى بهم فوق تصور المحسوسات في القول بالجهة والاختصاص ، حيث يكون أكثر من احتمال فيتخصص واحد منها ، ولما كانت الاحتمالات متساوية ، فإن تخصيص الله بواحد منها وهو جهة فوق يحتاج إلى مرجح أو مخصص والاحتياج علامة الحدوث والحدوث محال على الله عز وجل[1] .

والقائلون بالجهة متفقون على أنه تعالى بجهة فوق وهذا القول يحتمل وجوهاً ثلاثة : لأنه تعالى إما يكون ملاقياً للعرش أو مستقراً ، أو مباينا عنه ببعد متناه ، أو مباينا عنه ببعد غير متناه وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام ذاهب[2] ، كما تبين فيما سبق .

وفى هذا المقام يقول الإمام الرازي قولا طيباً لإلزام القائلين بالجهة والتناقضهم مع أنفسهم هذا من ناحية ومن ناحية ثانية لنا كيف امتناع كونه تعالى في شيء من الجهات فيقول : إنه مادامت الأرض كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب وعلى العكس فلو حصل البارى فى شيء من الجهات لكان تعالى فى جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس وذلك باطل باتفاق العقلاء[3] .

ومن هنا فلا عجب أن تختلف روح من أيقظ منبهات الفطرة في الإدراك عن روح طمسها .

---

(١) راجع دكتور طه الدسوقى حبيشى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ١٠٦

(٢) الإمام الرازى المطالب العالية جـ ٢ ص ٤٢٢ تحقيق الدكتور مصطفى عمران .

(٣) المرجع السابق للإمام الرازى جـ ٢ ص ٢٥٦ تحقيق الدكتور مصطفى عمران .

وبعد هذا البيان العام لحقيقة الخلاف حول مسألة القول بالجهة وما قام عليه هذه الدعوى بالمعنى العام نعود للبيان حول ما وعدنا به فيما تقدم أي مع الإمام الغزالي في براهينه الدافعة والدامغة لنفي القول بالجهة .

والحديث هنا كما هو في النص يشتمل على النقاط التالية :

أولا : الدليل على نفي الجهة عن الله تعالى .

ثانياً : الدليل على أن المختص بجهة محتاج .

ثالثاً : تنبيه وتوضيح لمغالطة القائلين بجهة فوق .

رابعاً : استفسارات للقائلين بالجهة والرد عليها وتتمثل في :

— السر في التوجه بالدعاء إلى السماء وكيفية تعظيم القلب والجوارح لله تعالى .

— اعتراض بعدم مفهومية موجود غير متحيز ولا في المتحيز والرد عليه .

— ادعاء أن ما لا يتصور في الخيال لا وجود له ورد الإمام الغزالي عليه أيضا .

أولا الدليل على نفي الجهة عن الله تعالى :

— لو كان الله تعالى في جهة لكان إما جسما أو عرضا — والجسم متحيز بنفسه والعرض متحيز بالتبع كما تقدم . لكن التالي باطل بما تقدم أيضاً من استحالة كونه سبحانه وتعالى جسما أو عرضا ، فبطل ما أدى إليه وهو كونه تعالى في جهة . وقد ثبت أن الله ليس بجوهر ولا عرض . وعلى هذا فلا يجوز أن يحل بالجهة لا بالأصالة ولا بالتبعية لغيره .

— وأيضا لو كان في جهة لتطرق إليه الجواز أي كان جائز الوجود لكن التالي باطل لأن الله واجب الوجود وهو قديم فلا يمكن أن يكون

جائز الوجود ، ومن هنا كان بطلان التالى وبيان ذلك كما يقول : الإمام الغزالى من وجهين[1] :

الأول : أن الجهات كلها متساوية بالنسبة إلى ذاته ، وكونه فى جهة معينة يحتاج إلى مخصص يخصصه بهذه الجهة دون غيرها ، والاحتياج دليل الإمكان لادليل وجوب الوجود .

الثانى : أنه تعالى لو كان فى جهة لكان محاذيا للعالم ، فإما أن يكون مساويا له أو أكبر أو أصغر ، وهذه المقادير سواء بالنسبة إلى ذاته ، فلابد له من مخصص ليرجح له مقداراً مادون غيره ، والاحتياج ينافى وجوب الوجود ، فبطل ما أدى إليه وهو ثبوت الجهة ، وثبت النقيض وهو نفى الجهة عنه تعالى .

ثانيا : الدليل على أن المختص بجهة محتاج :

— لو كان فى جهة لكان مختصا بإحدى الجهات الست لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كونه تعالى فى جهة ، ودليل الملازمة بين المقدم والتالى فلأن القائلين بالجهة لا يقولون بوجوده فى جميع الجهات .

وأما دليل بطلان التالى فلأن اختصاصه بجهة ما ليس لذاته ، بل لمخصص يخصصه بجهة من الجهات ، فيكون محتاجا والمحتاج جائز الوجود وما يتطرق إليه الجواز يستحيل قدمه ووجوب وجوده ، وهذا محال على الله عز وجل حيث قد ثبت بالدليل القطعى قدمه[2] .

---

(١) راجع الإمام الغزالى نص الدعوى السابقة من هذا الكتاب وراجع محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ص ١٥٧ ط الكليات الأزهرية

(٢) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق الدكتور مصطفى عمران جـ ٢ ص ١٣٣ ط ١٩٨٣ م وراجع أساس التقديس للرازى

وهناك دليل آخر يقومه الإمام الغزالى على أن المختص بجهة يحتاج وتقريره : أنه لو كان فى جهة لكان مقدراً ، ولو كان مقدراً لاحتاج إلى مقدر ومخصص ، والمحتاج جائز الوجود ، وقد أثبتنا بالدليل القطعى أنه تعالى واجب الوجود[1] .

ثالثاً : بيان لمغالطة القائلين بجهة فوق :

وبعد هذا البيان لنفى القول بالجهة عن صانع العالم سبحانه وتعالى والدليل على أن المختص بجهة محتاج يوقفنا الإمام الغزالى على مغالطة للقائلين باختصاصه بجهة فوق ، وماذلك إلا لشمول نظرة الإمام الغزالى فى مناقشته للخصوم الذين تناقضوا مع أنفسهم بالبعد عن الحق وإن كان ما يأتى هنا كان ماتقدم فيه الكفاية منه إلا أنه لكى لايترك الباب مفتوحا لاحتمالات التشكيك أراد أن يلوم أصحاب هذا الاتجاه بمنطق الفطرة والتوحيد الذى تنادى به الفطر المستقيمة ، فيقول فيما معناه فإن قيل إن ذاته تقتضى جهة هى الفوقية لشرفها قلنا إن الفوقية والمقابل لها وغيرهما من الجهات لم توجد إلا بعد وجود العالم فليس هناك فوق ولاتحت . . لأن الجهات أمور إضافية تنسب إلى غيرها فمعنى أن هذا فوق أنه فوق شىء آخر .

وعلى ذلك لو كان له جهة الفوقية التى اقتضتها ذاته كانت هذه الجهة قديمة قبل العالم مع أنها لم توجد إلا بعد وجود العالم كما تبين فيما سبق .

---

(١) المرجع السابق وراجع أيضاً أحياء علوم الدين جـ ١ ص ١١٢ ط الحلبى ١٩٣٩ م وراجع أساس التقديس للإمام فخر الدين الرازى ص ٤٨ ط المكتبات الأزهرية .

وأيضاً قد يقول قائل : إنه لايلزم من اختصاص شيء بجهة أن يكون له مقدار بالنسبة إلى محاذيه لأن العرض مختص بالجهة ولا مقدار فيه بالنسبة لمحاذيه . قلنا : قد تقدم أن العرض متحيز بالتبع للجسم فهو يقدر بمقدار تبعاً للجسم لا لذاته فثلا لو قلنا : هناك عشرة أعراض فإنه لابد لها من عشرة جواهر أو أجسام تحل فيها ولا يتأتى بحال أن تكون عشرة الأعراض فى عشرين جسما وعلى ذلك فتقدير الأعراض لازم التقدير الجواهر أو الأجسام التى تحل فيها الأعراض[1] .

وبعد أن وضح الإمام الغزالى نفى القول بالجهة عاد إلى المخالفين ليوقظ فطرهم إلى الحق فيقول فيما معناه فإن قال : قائل أريد بالجهة معنى آخر غير ما ذكرتم من الجهات الست . قلنا له نحن لاننكره إلا إذا كان هذا المعنى يتنافى مع قدم الله فإن قال : أريد بالجهة العلم أو القدرة مثلا قلنا له نحن لاننكر عليك هذا إلا أن تأويل اللفظ أى اللفظ عن معناه الحقيقى إلى معنى آخر لابد أن يكون بين المعنيين تقارب كما هو فى علوم اللغة ، وذلك لأن واضع اللغة قد وضع الألفاظ التى هى قوالب المعانى باعتبارها ألفاظا لغوية فينبغى أن يكون بين المعنيين تقارب بما ذكر ، أما إرادة معنى بعيد ليس بينه وبين المعنى الأصلى أى ارتباط فلا تقره علوم اللغة فى أصل الوضع ولا فى استعمال المجاز وبالتالى فنحن لانستطيع أن نحكم على شىء لانعرفه ونحكم على ماتوقفنا عليه علوم اللغة فلكل تأويل له حد يقف عنده ،

---

(١) راجع دكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق

رابعاً : استفسارات للقائلين بالجهة ورد الإمام الغزالي عليها ؟

وهنا لو قفنا الحديث كما هو في النص لبعض الاستفسارات للمخالفين لنفي القول بالجهة وهي كما يلي : —

إذا لم يكن الله جهة هي الفوقية فما بال الوجوه ترفع إلى السماء ؟ أي لماذا نرفع وجوهنا وأكفنا عند الدعاء إلى السماء ؟ ألا يدل هذا على أنه تعالى في هذه الجهة ؟

وما قول الرسول ﷺ — الجارية التي أراد إعتاقها وقصد أن يطمئن على إيمانها فقال لها أين الله ؟ . فأشارت إلى السماء فقال إنها مؤمنة .

وبعد تصوير قول القائلين بالجهة وبيان ما يشتمل عليه من مغالطات يتضح أمامنا جوابه كما يقول الإمام الغزالي مصوراً قولهم والرد عليه فيقول : فإن قيل : فإن لم يكن مخصوصاً بجهة فوق فما بال الوجوه والأيدي ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً ، وما باله — ﷺ — قال للجارية التي قصد إعتاقها فأراد أن يستيقن إيمانها : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء ، فقال : إنها مؤمنة .

فالجواب عن الأول أن هذا يضاهي قول القائل إن لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره ؟ وما بالنا نستقبله في الصلاة ؟

وإن لم يكن في الأرض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود ؟ وهذا هذيان ، بل يقال قصد الشارع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة ، فإن ذلك لا محالة أقرب إلى الخشوع ؛ وحضور القلب من التردد على الجهات ؛ ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم ، وشرفها بالإضافة إلى نفسه واستمال القلوب إليها بتشريفه

ليثبت على استقبالها ، فكذلك السماء قبلة الدعاء ، كما أن البيت قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة . والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول في البيت والسماء[١]

وهنا يشير الإمام الغزالى البيان الواضح والسر في التوجه بالدعاء إلى السماء حيث يقول : ثم إن في الإشارة بالدعاء إلى السماء سراً لطيفاً يعز من يتنبه لامثاله ، وهو أن نجاة العبد وفوزه في الآخرة بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه ، والتواضع والتعظيم عمل القلب ، وآلته العقل والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته ، فإن القلب خلق خلقة تتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح ، كما خلقت الجوارح متأثرة بمعتقدات القلوب ، ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره ليعرف خسة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعلوه ، وكان من أعظم الأدلة على خسته الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب كلف أن يضع على التراب الذى هو أذل الأشياء وجهه الذى هو أعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة مماستها الأرض ، فيكون البدن متواضعاً في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه ، وهو مماسة التراب الوضيع الخسيس ، ويكون العقل متواضعاً لربه بما يليق به ، وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عندما لالتفات إلى ما خلق منه فكذلك التعظيم لله تعالى وظيفته على القلب فيها نجاته ، وذلك أيضاً ينبغى أن تشترك فيه الجوارح بالقدر الذى يمكن أن تحمله الجوارح وتعظيم القلب[٢] .

وهذا يسلمنا الحديث لكيفية تعظيم القلب والجوارح لله تعالى كما يقول الغزالى : وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد .

---

(٢١) الإمام الغزالى الاقتصاد في الاعتقاد الدعوى السابعة .

وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذى هو أعلى الجهات ثم يزيد الأمر بياناً فيقول : وكيف جهل من فقدت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام ، وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها فى التعظيم عن تقدير الجهات ، وظن أن الأصل مايشار إليه بالجوارح ، ولم يعرف أن المظنة الأولى لتعظيم القلب ، وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان ، وأن الجوارح فى ذلك خدم وأتباع ، يخدمون القلب على الموافقة فى التعظيم بقدر الممكن فيها ، ولا يمكن فى الجوارح إلا بالإشارة إلى الجهات ،

فهذا السر فى رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم[1] .

وعلى هذا فرفع الأيدى إلى السماء بالدعاء لا لأن الله فيها بل لإظهار تعظيم الإنسان لخالقه والاعتراف بعلو مكانته عن طريق الإقرار والطاعة بالمعرفة والاعتقاد بالقلب والجوارح فالله لم يتعبدنا بالدعاء وحـــده ولكنه أيضاً تعبدنا بالصلاة وفيها توجه إلى الكعبة وسجود إلى الأرض وتعبدنا أيضاً بالحج والعمرة وفيهما طواف حول البيت وسعى بين الصفا والمروة . . إذ كل ما شرعه الله تبارك تعالى لعباده إنما هو سبيل للتقوى التى روافدها الخشوع والخضوع لله الواحد القهار والمـــترجم عنه بالجوارح التابعة للقلوب .

وأما حديث الجارية وسؤال النبى لها فإنها كانت خرساء ، وإشارتها إلى السماء تعظيما لله تعالى وهذا فى حقها بمثابة الإقرار القائم على المعرفة والاعتقاد كما أشار إلى ذلك نص الغزالى فى قوله : وأما حكمه صلوات الله عليه بالإيمان للجارية لما أشارت إلى السماء فقد انكشف به أيضاً ، إذ ظهر أن لا سبيل للأخرس إلى تفهيم الرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو

---

(١) المرجع نفسه .

فقد كانت خرساء كما حكى ، وقد كان يظن بها أنها من عباد الأوثان ، ومن يعتقد إلهه في بيت الأصنام فاستنطقت عن معتقدها ، فعرفت بالإشارة إلى السماء أن معبودها ليس في بيوت الأصنام كما يعتقده أولئك[1] .

وهذه هي الركائز التي قطعت بصدق إيمانها على أنه قول بلسان الحال لا بلسان المقال .

وبعد تصوير الإمام الغزالي لقول المخالفين له في القول بالفوقية والرد عليه .

يقف معهم في إيهام آخر يتمثل في أن العقل لا يستطيع أن يتصور موجوداً يخلو عن جميع الجهات حيث يقول فيها معناه .

وقد يقال : إن نفي الجهة عنه تعالى يؤدي إلى محال حيث يؤدي إلى ثبوت موجود تخلو عنه الجهات كلها فلا يكون متصلا بالعالم ، أو منفصلا عنه ، ولا داخل العالم أو خارجه وهذا يعني خلو هذا الموجود من النقيضين معاً ، والخلو عنهما كالجمع بينهما محال .

وهنا يدعي القائلون بالجهة أن العقل لا يستطيع أن يتصور موجوداً منزهاً عن جميع الجهات ليس هذا فحسب بل وأن العقل لا يستطيع أن يتصور موجوداً ليس فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ، ولا قدام ، ولا خلف ، إن هذا الذي لا يوجد في أي جهة من الجهات الست لا وجود له في الحقيقة .

والجواب على ذلك كما يرى الإمام الغزالي أن هذا الذي يقولونه

---

(١) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد المصدر السابق .

حق وإن كان فيه من الورود فقيه من الأشراك لكنه لا ينطبق على كل موجود وإنما ينطبق على الموجودات التى تختص بالجهات .

إذ الموجود المتحيز كالإنسان فهو الذى يصدق عليه ذلك ، فلا يقال فى حقه إنه لاجاهل ولاعالم لأنه قابل لأحدهما وخلوه عنهما محال بخلاف الجماد أو الحجر مثلا فإنه لو قلنا فى أحدهما إنه لاجاهل ولا عالم فإنه صحيح وليس بمحال وذلك لأن كلاهما ليس بحى والحياة هى شرط الوصف بالعلم أو الجهل ... فإذا فقد الشىء الموجود الحياة ورفعت عنه هذه الأوصاف وأضدادها لايقال إن هذا تناقض .

فنحن لانقول : إن هناك جوهراً أو عرضاً ، لكنه ليس فى جهة ، لأن هذا أمر غير معقول . إذ أن الجواهر والأعراض لا وجود لها إلا فى جهات .

أما الموجود الذى لايختص بجهة فإننا لانكون متناقضين ، حينما نعترف بوجوده وننفى عنه الاختصاص بالجهات[1] .

وقد أثبتنا أنه تعالى لاتحيز له وليس فى جهة ، وعلى هذا يصح أن يخلو عن النقيضين فيقال : إنه سبحانه لاهو فوق ولا تحت ولا هو متصل ومنفصل .

— وقد يقال : إن هذا الموجود غير المتحيز والذى لاجهة له يستحيل وجوده .

والجواب : أننا أقمنا الدليل على وجوده تعالى وهو غير متحيز فيما سبق فليرجع إليه فى مكانه من هذا البحث .

وهنا قد يقول المخالف إن هذا الموجود الذى استدللتم على وجوده وعدم تحيزه غير مفهوم ؟

(١) راجع دكتور طه الدسوقى حبيشى المرجع السالف .

يجاب عنه بسؤال المخالف ماذا تريد بقولك غير مفهوم ؟

إن أردت به أنه غير متخيل ولا داخل في الوهم فقد صدقت لأن الخيال والوهم لا يتصوران إلا المحسوسات ، وإن أردت بقولك غير مفهوم ، أنه غير معقول ولا معلوم فقد كذبت ولا نسلم لك هذا إذ قد ثبت وجوده بالدليل القطعي .

فإن قلت إن الذي لا يدخل في الخيال والحس لا وجود له . كان الجواب على هذا أن أكثر الأشياء لا تدخل في الخيال والحس ومع ذلك هي موجودة تماما وذلك مثل العلم والقدرة والإرادة والغضب والفرح والألم .. فكل هذه الأشياء لا تدخل في الخيال والوهم وهي موجودة[1] .

وبعد هذا البيان العام والشامل لنفي القول بالجهة المخصوصة عن الله عز وجل وتجلية الإيهامات التي نادى بها المجافون المنطق والفطرة كما قال: الإمام الغزالي : فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة ، وقد جاوزنا حد الإختصار.. فرأيت نقل الإطناب من مظان الوضوح إلى مواقع الغموض أهم وأولى[2] .

---

(١) راجع الدكتور عبدالحميد شقير المرجع السابق وراجع الاقتصاد للإمام الغزالي تحقيق د / مصطفى عمران .

(٢) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد الدعوى السابعة .

الله حي لا يوصف بالاستقرار

ندعي أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش، فإن كل متمكن على جسم والمستقر عليه مقدر لامحالة فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا وكل ذلك لايخلو عن التقدير .

وأنه جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطا به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة .

وعلى الجملة لايستقر على الجسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عرض وقد بأن أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج إلى إفراد هذه الدعوى بإقامة البرهان .

فإن قيل : فما معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وما معنى قوله عليه الصلاة والسلام ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا .

قلنا : الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجا في هذين الظاهرين يرشد إلى ماعداه ، وهو أنا نقول : الناس في هذا فريقان عوام وعلماء ، والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لايخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل مايوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم أنه موجود (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ; وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها ، وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال .

ويجب بما أجاب به مالك بن أنس رضي الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب ، وهذا لأن عقول العوام لاتتسع لقبول

المعقولات ولا إحاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب فى الإستعارات .

وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهيمه ، ولست أقول إن ذلك فرض عين إذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ماتشبهه بغيره ، فأما معانى القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا ولكن لسنا نرتضى قول من يقول إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور ، فإن حروف أوائل السور ليست موضوعة بإصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعانى ومن نطق بحروف وهى كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناه مجهولا إلا أن يعرف ما أردته فإذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته .

وأما قوله ﷺ « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا » فلفظ مفهوم ذكر للتفهيم وعلم أنه يسبق إلى الأفهام منه المعنى الذى وضع له أو المعنى الذى يستعار فكيف يقال إنه متشابه بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ومفهوم معنى صحيحا عند العالم وهو كقوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم) فإنه يخيل عند الجاهل إجتماعا مناقضا لكونه على العرش ، وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالإحاطة والعلم .

وكقوله ﷺ « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » فإنه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الأنامل والأظفار نابتين من الكف ، وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الأصبع له وكان سر الأصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقليب كما يشاء كما دلت المعية عليه فى قوله (وهو معكم) على ماتراد المعية له وهو العلم والإحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه .

وكقوله تعالى : من تقرب إليّ(١) شبرا تقربت إليه ذراعاً ومن أتاني يمشي أتيته هرولة فإن الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الأقدام وشدة العدو وكذا الإتيان يدل على القرب في المسافة .

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والإنعام وأن معناه : أن رحمتي ونعمتي أشد انصبابا إلى عبادي من طاعتهم إلي وهو كما قال « لقد طال شوق الأبرار إلى لقائي وأنا إلى لقائهم لأشد شوقا » تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع ألم الحاجة إلى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق إليه والإقبال عليه وإفاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن إرادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه في العادة .

وكذا لما قال في الحجر الأسود « إنه يمين الله في الأرض » يظن الجاهل أنه أراد به اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع . ثم إنه إن فتح بصيرته علم أنه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجراً أسود فيدرك بأدنى مسكة أنه استعير للمصافحة فإنه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك ، فاستعير اللفظ لذلك والكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الأمور بل يفهم معانيها على البديهة ، فلنرجع إلى الاستواء والنزول .

أما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه . معلوماً أو مراداً أو مقدوراً عليه أو محلا مثل محل العرض أو مكانا مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له ، فإن كان في جملة هذه النسبة مع لا نسبة سواها نسبة لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ فليعلم أنها المراد .

أما كونه مكاناً أو محلا كما كان للجوهر والعرض إذا اللفظ [illegible]
ولكن العقل يحيله كما سبق .

وأما كونه معلوماً ومراداً فالعقل لا يحيله ولكن اللفظ لا [illegible]

وأما كونه مقدوراً عليه وواقعاً فى قبضة القدرة ومسخراً له [illegible]
أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يمتدح به ويتبعه به [illegible]
غيره الذى هو دونه فى العظم فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ
بأن يكون هو المراد قطعا .

أما صلاح اللفظ له فظاهر عن الخبير بلسان العرب وإنما ينبو [illegible]
مثل هذا أفهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين إليها من بعد الملتفتين
التفاته العرب إلى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها ، [illegible]
المستحسن فى اللغة أن يقال استوى الأمير على مملكته حتى قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف رضى الله عنهم : يفهم من قوله تعالى :
« الرحمن على العرش استوى » ما فهم من قوله تعالى : « ثم استوى إلى
السماء وهى دخان » ، وأما قوله ﷺ : « ينزل الله إلى السماء الدنيا » فللتأويل
فيه مجال من وجهين :

أحدهما فى إضافة النزول إليه وأنه مجاز وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك
من الملائكة كما قال تعالى : « واسئل القرية » والمسئول بالحقيقة أهل
القرية وهذا أيضاً من المتداول فى الألسنة ، أعنى إضافة أحوال التابع
إلى المتبوع فيقال نزل الملك على باب البلد ويراد عسكره فإن المخبر بنزول
الملك على باب البلد قد يقال له هلا خرجت لزيارته ؟ فيقول لا ، لأنه
عرج فى طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل الملك ، والآن
نقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا
جلى واضح .

والثانى أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع فى حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر ، يقال فلان رفع رأسه إلى عنان السماء أى تكبر ، ويقال ارتفع إلى أعلى عليين أى تعظم ، وإن علا أمره يقال أمره فى السماء السابعة وفى معارضته إذا سقطت رتبته يقال قد هوى به إلى أسفل السافلين وإذا تواضع وتلطف له تطامن إلى الأرض ونزل إلى أدنى الدرجات .

فإذا فهم هذا وعلم أن النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها وفى النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك الفعل الذى يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء فانظر إلى هذه المعانى الثلاثة التى يتردد اللفظ بينها ما الذى يجوزه العقل ؟

أما النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق فإن ذلك لا يمكن إلا فى التحيز .

وأما سقوط الرتبة فهو محال لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه .

وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن فيتعين التنزيل عليه .

وقيل إنه لما نزل قوله تعالى : « رفيع الدرجات ذو العرش » استشعر الصحابة رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الإنبساط بالسؤال والدعاء مع ذلك الجلال فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم إذا دعوه وكانت استجابة الدعوى نزولا بالإضافة إلى مايقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المبساطة بالأدعية بل على الركوع والسجود ، فإن من يستشعر بقدر

طاقة مبادىء جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه ، فإن تقرب العباد كلهم بالإضافة إلى جلال الله سبحانه أخس من تحريك العبد إصبعا من أصابعه على قصد التقرب إلى ملك من ملوك الأرض ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عادة الملوك زجر الأرذال عن الخدمة والسجود بين أيديهم والتقبيل لعتبة دورهم استحقاراً لهم عن الاستخدام وتعاظما عن استخدام غير الأمراء وإنما كابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء .

فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال أن يبهت القلوب عن الفكر ويخرس الألسنة عن الذكر ويخمد الجوارح عن الحركة .

فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضعها لا على ما فهمه الجاهل .

فإن قيل فلم خصص السماء الدنيا ؟ « قلنا هو عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط إلى الثرى وارتفع إلى الثريا على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع .

فإن قيل فلم خصص بالليالي فقالوا « ينزل كل ليلة » ، قلنا : لأن الخلوات مظنة الدعوات والليالي أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكرهم ويصفو لذكر الله تعالى قلب الداعي فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الاشتغال(١)

والخلاصة في هذه الدعوى تتركز في أن الله منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش .

وقد استدل الإمام الغزالي على هذه الدعوى بأكثر من دليل ، رغم أنه كان يكفي لنفي القول باستقرار الله تعالى على العرش دليل واحد ، وهو

---

(١) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد الدعوى الثامنة .

أن المستقر متحيز وقد سبق بالدليل نفي التحيز عنه تعالى لأنه خاص بالموجود الممكن — أي الجواهر والأعراض ، أما الموجود الواجب الوجود فلا يقال هذا في حقه كما تبين فيما سبق بالدليل القطعي .

ولكن الإمام الغزالي كعادته في مناقشة القضايا العقدية يمثل المنهج التكاملي القائم على الإدراك الموضوعي للقضية محل البحث من جميع أطرافها وذلك بفهم الشرع من نصوصه الواردة في شأنها بتؤدة وروية بقصد بناء العقيدة في نفوس سامعيه ، وتأسيسها في قلوب من يقرءون له ، ليس هذا فحسب بل ودفع الشبه التي ينادي بها الخصوم ، فالله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء ، ولا يصح أن نشبهه بصفات وسمات المخلوقين كما خاطبنا القرآن الكريم على قدر إدراكنا كما تبين فيما تقدم ، وأن القرآن ترك لنا في هذه المتشابهات فرصة لاختبار درجات إيماننا بما جاء به من التنزيه الكامل لله تعالى ، وأنه ليس محلا للحوادث ، وأن ما ينطبق على الممكن الوجود لا يسري على الواجب الوجود .

وإذا كان حديث الإمام الغزالي في هذا المقام يوقفنا على الأخبار والأحاديث المتصلة بالصفات الخبرية فإنه يصدق أيضا على الآيات القرآنية المتصلة بالقضية محل البحث وهي تنزيه الله عن الاستقرار على العرش، وقد استدل الإمام الغزالي على هذه الدعوى بثلاثة أدلة ، وهذه الأدلة ليست بعيدة عن الإدراك العقلي ولكنها تعتمد على البداهة العقلية .

وتتمثل فيما يلي :

الدليل الأول :

لو كان الله تعالى مستقراً على العرش لكان مقدراً بمقدار لكن التالي باطل ، فبطل المقدم وهو كونه تعالى مستقراً على العرش .

وبيان الملازمة بين المقدم والتالي : فلأنه لو كان مستقراً على العرش

المكان إما أكبر منه أو أصغر أو مساويا ، فيكون الله حينئذ مقدراً بقدر معين .

وأما بطلان التالى : فلأن من له مقدار يحتاج إلى مخصص يخصصه بقدر معين من الأمور السالفة ، والاحتياج مناف لوجوب الوجود .

الدليل الثانى :

لو كان الله تعالى مستقراً على العرش للزم كونه محاطا به ، لكن التالى باطل فالمقدم مثله ، وذلك لأنه لو جاز أن يماسه جسم من إحدى الجهات ، وهى الجهة التى يستقر بها على العرش ، لجاز أن يماسه من جميع الجهات فيكون محاطا به وذلك باطل ، ولا يقول بهذا أحد حتى من يعتقد استقراره على العرش لوضوح بطلانه لكنه لازم مذهبه القائل باستقراره تعالى على العرش ، فهو لازم له وإن لم يلتزم به ، فبطل ماأدى إليه وهو الاستقرار على العرش .

الدليل الثالث :

لو كان الله تعالى مستقراً على العرش - الذى هو جسم - لكان جسما ، لكن التالى باطل ، فالمقدم مثله ، وأما الملازمة بين المقدم والتالى : فدليلها أنه لا يستقر على الجسم إلا جسم .

وأما بطلان التالى : فلما ثبت بالدليل القطعى فى الدعوى الخامسة من أنه تعالى ليس بجسم .

ولذا يختتم الإمام الغزالى هذه الأدلة بقوله : وعلى الجملة لا يستقر على الجسم إلا جسم ، ولا يحل فيه إلا عرض ، وقد بان أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض ، فلا يحتاج إلى إفراد هذه الدعوى بإقامة البرهان[1] .

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى الثامنة .

— والحديث هنا يسلمنا للنقطة الثانية فى الدعوى كما يقول الإمام الغزالى فيما معناه فإن قال قائل : إذا كان الله تعالى غير مستقر على العرش وغير جسم فما معنى الآيات والأحاديث التى ظاهرها يوهم ذلك(١) .

وقبل الجواب على هذا الاعتراض ينبغى أن نتناول موقف الفرق الكلامية من هذه القضية بالمعنى العام أى من النصوص الموهمة للتجسيم ، وهذه القضية — أى قضية الذات والصفات — ليست حديثه بل لقد حاول الإنسان منذ القدم أن يتوصل إلى المعرفة بالله تعالى ، فهو تارة يعمل عقله فى قضية الألوهية أملا منه فى أن يدرك ما فيه طمأنينة نفسه ، وتارة يقر بعجز عقله عن الخوض فى هذه المشكلة ، فيركن إلى الإيمان بالله تعالى ، وتارة يرى غير هذا وذاك فيذهب إلى التماس المعرفة بالله تعالى فى نفسه التى هى أقرب شىء إليه ، ويسلك طريق التصفية الذى يعتمد على تطهير النفس من علائق الحس وأوهام البدن ، فتتفجر المعرفة بالله تعالى من نفسه كما تتفجر ينابيع الماء من باطن الأرض(٢) .

والواقع أن عقول بنى البشر اتجهت ، وستتجه دائما إلى هذه الحقيقة الخالدة ، الله وليس هذا موضع خلاف قط بين المتكلمين مهما تعددت طوائفهم ، ومهما ابتعدت عن الصواب مذاهبهم ، ولكن الخلاف ينبع عند محاولة وصف الذات الإلهية ، فالصفات الإلهية هى التى وقع حولها الخلاف ، أى ومهما اختلفت تصورات تلك العقول أو ستختلف ، فإن شيئا واحداً ظل وسيظل فوق مستوى الإدراك ، وهو كنه الذات الإلهية وما تتصف به من صفات سامية فى الجانب الثبوتى والتنزيهى .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى الثامنة .
(٢) دكتور أبو الوفا التفتازانى المرجع السابق .

وهذا ما نادى به الإسلام حيث لبى إحتياجات العقول المتطلعة إلى خالقها، ودعا إلى الإقرار بوجوده تعالى وأنه الخالق لكل شيء، وأنه واحد لاشريك له، وقد أقر المسلمون فى أول الأمر بما جاء به الإسلام فى هذا الشأن ولم يمعنوا النظر فيه ولم يخوضوا فى الجدل بشأنه ومن هنا يتضح أنه لم يكن لهذه المشكلة وجود فى عهد النبى – ﷺ – وصحابته الأطهار لأنهم كما يقول طاش كبرى زاده : أدركوا زمان الوحى وشرف صحبة صاحبه، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام(١).

فكان إيمانهم بما جاء فى القرآن والسنة متعلقا بالذات والصفات إيماناً لاتشوبه شائبة وهذا ماأجاب به مالك بن أنس – رضى الله عنه – حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب(٢).

وهذا يؤكد ماوقفنا عليه فيما سبق من أن المسلمين فى عهد النبى - ﷺ - وصحابته لم يختلفوا حول مسألة الذات والصفات ليس هذا فحسب بل لم يسألوا الرسول - ﷺ - عن شىء يتعلق بها لقوة إيمانهم كما قلنا فلم تكن هذه المسألة بحال من الأحوال لتتخذ صورة مشكلة فى عهدهم، وإنما هى قد إتخذت هذه الصورة فى وقت متأخر عن ذلك أى عندما بعد العهد النبى وتضاءلت حرارة الإيمان فى القلوب لم تعد هذه القضايا قابلة للتسليم بها فى

---

(١) راجع دكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى علم الكلام و بعض مشكلاته ص ١٠، ١١، ص ١٠ وراجع طاش كبرى زاده مفتاح دار السعادة نقلا عن المصدر السابق .

(٢) الإمام الغزالى المرجع السابق وراجع خطط المقريزى ح ٤ ص ١٨١

صمت ، بل أخضعت للمناقشة والتأويل وذلك منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين بظهور بعض الغلاة المتطرفين[١] .

والشأن فى المؤمن أنه غير جدل ، وإن كان لابد من الجدل فينبغى أن يوضع فى الاعتبار دائما التنزيه الكامل لله تعالى ، وأنه ليس محلا للحوادث وأن ما ينطبق على الممكن الوجود لا يسرى على الواجب الوجود ، وأن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شىء ومنزه عن التحيز والتحدد إلا أنه ظهر فريق من المتشككين ، شكك فى هذه العقائد وأثار حولها خلافا وجدالا ومن هنا ظهرت تيارات مختلفة دينية وسياسية ، وأنقسم المسلمون بصدد العقائد إلى أقسام متعددة وفرق متباينة ، وكل فرقة تذهب مذهبا خاصا ، ووجد أعداء الإسلام فرصة سانحة ، فكادوا للإسلام وخاضوا فى البحث فى عقائده ، ووجهوا طعنات قوية إلى هـذه العقائد البسيطة فى جوهرها كما دسوا على أهله معتقدات غريبة أحياناً وأثار بعض غلاة الشيعة شبهات التشبيه والتجسيم ، وهى شبهات خطيرة فى تاريخ العقائد الإسلامية ، وبالتالى بعض المعتزلة فى نفى الصفات[٢] .

ولذا يقول الإمام الغزالى فى كتابه — إلجام العوام عن علم الكلام — أعلم أن الحق الصريح الذى لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف وهو الحق عندنا .

ثم وضح ما ينبغى على المسلم وخاصة العامى إزاء أحاديث الصفات فقال : وكل من بلغه حديث من هذه الأخبار من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور : التقديس ، ثم التصديق ، ثم الاعتراف بالعجز ، ثم السكوت ثم الكف ، ثم الإمساك ، ثم التسليم لأهل المعرفة .

---

(١) المقريزى الخطط ط القاهرة ١٣٢٤ هـ
(٢) دكتور التفتازانى المرجع السابق .

فأما التقديس : فهو تنزيه الخالق عن الجسمية وتوابعها .

وأما التصديق : فهو الإيمان بما قاله — ﷺ — وأن ماذكره حق ، وهو فيما قاله صادق . وأنه حق على الوجه الذى قاله وأراده .

وأما الاعتراف بالعجز : فهو الإقرار بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته ، وأن ذلك ليس من شأنه .

وأما السكوت : فعدم السؤال عن معناه ، وعدم الخوض فيه . . . .

وأن فى خوضه فيه مخاطرة بدينه . وأنه يوشك أن يكفر لوخاض فيه من حيث لايشعر .

وأماالإمساك : فعدم التصرف فى تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل والزيادة فيها والنقصان منها ... والجمع والتفريق .

وأما الكف : فأن يكف باطنه عنه والتفكير فيه .

وأما التسليم لأهل المعرفة : فإن لا يعتقد أن ذلك إنخفى عليه لعجزه فقد خفى على رسول الله — ﷺ — أو على الأنبياء ... أو على الصديقين والأولياء[1] .

وبعد هذا البيان العام لقضية الذات والصفات نعود للوقوف حول ماوعدنا به فيما تقـــدم — أى حول الآيات المتشابهة وموقف الإمام الغزالى منها ؟

ولـكى يتضح موقف الإمام الغزالى نذكر هنا بمـا وقفنا عليه فيما تقدم بالدليل القطعى من أن الله تعالى غير مستقر على العرش كما توهم

---

(١) الإمام الغزالى إلجام العوام عن علم الكلام صـ٤٦ تحقيق رياض مصطفى العبد الله ط١٩٨٦ م .

له ، أو المعنى الذى يستعار له ، فكيف يقال إنه متشابه ، بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ، ومفهم معنى صحيحاً عند العالم ، وهو كقوله تعالى : وهو معكم أينما كنتم »(١) ، فإنه يخيل عند الجاهل إجتماعا مناقضا لكونه على العرش ، وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالإحاطة والعلم(٢) .

وعلى هذا فالمتشابة من الألفاظ : ماليس موضوعا بإصطلاح سابق للدلالة على معنى ، والموهم : هو الموضوع فى الإصطلاح لمعنى مع إحتماله معنى آخر بطريق الإستعارة(٣) .

ولذا فالمعنى الظاهر الذى يفهمه الخصم وينادى به لايليق إطلاقه فى حق الله تعالى بل يستحيل ، وإنما المراد كما يقول الإمام الغزالى والكلام فى الحديث على تقدير محذوف فى النص أن تنزل ملائكته بأمره . وهذا إستعمال جائز فى اللغة ، وقد أستعمله القرآن الكريم على نحو ماورد فى سورة يوسف من قول بنى يعقوب لأبيهم مستشهدين على صدق قولهم « وأسأل القرية التى كنا فيها »(٤) :

ومن المعلوم أن القرية لاتسأل ، وإنما يسأل أهلها وقاطنوها ، هذا من ناحية ومن ناحية ثانية .

يمكن أن يكون المراد بالنزول هنا التلطف والرأفة وترك كل مايقتضيه الإستغناء عن الخلق ويكون المعنى نزول رحمته كل ليلة على خلقه ، ولذا

---

(١) سورة الحديد جزء من الآية ٤

(٢) الإمام الغزالى الإقتصاد فى الإعتقاد الدعوى الثامنة .

(٣) الإمام الغزالى الإقتصاد فى الإعتقاد تحقيق الدكتور مصطفى عمران جـ ٢ ص ١٥٠ .

(٤) سورة يوسف جزء من الآية ٨٢ .

فعندما نزل قوله تعالى — رفيع الدرجات ذو العرش[١] استشعر الصحابة مهابة عظيمة وخوفاً شديداً فكان هذا النص « ينزل ربنا إلى سماء الدنيا » مصححا لأفهامهم مطمئنا لدواخلهم فكان التعبير عن استجابة دعائهم بالنزل مسنداً إلى الله على هذا المعنى .

وأيضا فإن من حمل قول الله تبارك وتعالى « وهو معكم أينما كنتم » على الظاهر وهو إجتماع مع الخلق فقد وقع فى التناقض إذ كيف يكون مع الخلق وعلى العرش كما فى قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » وهذا التناقض إنما هو شأن الخصم الجاهل ، أما العالم فإنه يدرك من هذه المعية أنها معية إحاطة وعلم لا معية إجتماع .

وبعد أن برهن الإمام الغزالى على بيان الفرق بين الموهم والمتشابه شرع فى تفصيل الكلام فى الإستواء والنزول حيث يقول : وأما الإستواء فهو نسبته للعرش لا محالة ، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلوماً ، أو مراداً ، أو مقدوراً عليه ، أو محلا مثل محل العرض ، أو مكاناً مثل مستقر الجسم[٢] .

فى قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى »[٣] وقوله تعالى : ثم استوى إلى السماء وهى دخان »[٤] .

وهنا يقيم الإمام الغزالى الإحتمالات العقلية للإستواء وأنه نسبه بين الله والعرش وهذه النسبة لا تخرج عن الأمور التالية :

---

(١) سورة غافر جزء من الآية ١٥
(٢) الإمام الغزالى المرجع السابق .
(٣) سورة طه الآية ٥ .
(٤) سورة فصلت الآية ١١ .

(ا) إما أن يكون العرش مكانا لله كمكان الجسم الذى يستقر فيه ، أو محلا كمحل العرض الذى يحتاج إليه .

(ب) وإما أن يكون معلوما ومراداً لله .

(ح) وإما أن يكون تحت قدرة الله وسلطانه .

وبالنظر فى هذه النسب يتضح أن كون العرش محلا لله أومكانا ، أمر يستحيل عقلا ، وإن كان جائزاً من حيث اللغة ، إلا أن العقل لا يقبله لأن هذا من خواص الجواهر والأعراض والله منزه عن هذا وذاك وليس كمثله شىء .

— وأما كونه مراداً لله ومعلوما له فإن العقل لايمنع ذلك . ولكن اللفظ لايدل على هذا حقيقة أو مجازاً .

— وأما كونه واقعا تحت قدرة الله ومسخراً له مع كونه أعظم المخلوقات ، فهذا المعنى الذى يعبر عن النسبة الكائنة بين الله والعرش ، لايمنعه العقل ليس هذا فحسب بل ويدل عليه اللفظ ، وهذا يدركه كل من يقف على أسرار اللغة التى هى قوالب للمعانى ، وهــذا هو المعنى المراد بالإستواء على العرش .

صفة الوحدانية

فنقول . الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة ، أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار ، والبارى تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه ، فإنه غير قابل للإنقسام ، إذ الإنقسام لما له كمية والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير ، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه .

وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له فى رتبته ، كما تقول : الشمس واحدة والبارى تعالى أيضا بهذا المعنى واحد فإنه لا ند له ولا ضد .

فأما أنه لا ضد له فظاهر ، إذ المفهوم من الضد هو الذى يتعاقب مع الشىء على محل واحد ولا تجامع . وما لا محل له فلا ضد له والبارى سبحانه لا محل له فلا ضد له .

وأما قولنا فلا ند له فنعنى به أن ماسواه هو خالقه لا غير ، وبرهانه : أنه لو قدر له شريك لكان مثله فى كل الوجوه أو أرفع رتبة منه أو كان دونه وكل ذلك محال فالمفضى إليه محال .

ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه أن كل اثنين هما متغايران ، فإن لم يكن تغاير لم تكن الإثنينية معقولة فإنا لا نعقل سوادين إلا فى محلين ، أو فى محل واحد فى وقتين ، فيكون أحدهما مفارقا للآخر ومباينا له ومغايراً : إما فى المحل وإما فى الوقت ، والشيئان يتغايران تارة بتغاير الحد والحقيقة ، كتغاير الحركة واللون فإنهما وإن اجتمعا فى محل واحد فى وقت واحد فهما أثنان إذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته ، فإن استوى اثنان فى الحقيقة والحد ، كالسوادين ، فيكون الفرق بينهما إما فى المحل أو الزمان ، فإن فرض سوادان مثلا فى جوهر واحد فى

حالة واحدة كان محالا ، إذ لم تعرف الاثنينية ، ولو جاز أن يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز أن يشار إلى إنسان واحد . ويقال : إنسانان بل عشرة وكلها متساوية متماثلة فى الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان ، وذلك محال بالضرورة .

فإن كان ند الله سبحانه مساويا له فى الحقيقة والصفات استحال وجوده ، إذ ليس مغايرة بالمكان والزمان إذ لا مكان ، ولا زمان ، فإنهما قديمان فإذا لا فرقان ، وإذا ارتفع منه كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال أن يقال يخالفه بكونه ارتفع منه ، فإن الأرفع هو الإله والإله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها ، والآخر القدر ناقص ليس بالإله ونحن إنما نمنع العدد فى الإله هو الذى يقال فيه بالقول المطلق إنه ارفع الموجودات وأجلها .

وإن كان أدنى منه كان محالا لأنه ناقص ، ونحن نعبر بالإله عن أجل الموجودات . فلا يكون الأجل إلا واحداً وهو الإله ، ولا يتصور اثنان متساويان فى صفات الجلال ، إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد كما سبق .

فإن قيل : بم تنكرون على من ينازعكم فى إيجاد من يطلق عليه اسم الإله مهما كان الإله عبارة عن أجل الموجودات ، ولكنه يقول : العالم كله بجملته ليس بمخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين : أحدهما مثلا خالق السماء والآخر خالق الأرض وأحدهما خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا ؟

فإن لم يكن على استحالة هذا دليل فمن أين ينفعكم قولكم إن الإله لا يطلق على هؤلاء فإن هـذا القائل يعبر بالإله عن الخالق أو يقول أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر أو أحدهما خالق الجواهر والآخر خالق الأعراض فلابد من دليل على استحالة ذلك .

فنقول : يدل على استحالة ذلك أن هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين فى تقدير هذا السائل لاتعدو قسمين : إما أن تقتضى تقسيم الجواهر والأعراض جميعا ، حتى يخلق أحدهما بعض الأجسام والأعراض دون البعض ، أو يقال كل الأجسام من واحد وكل الأعراض من واحد ، وباطل أن يقال إن بعض الأجسام يخلقها واحد كالسماء مثلا دون الأرض .

فإنا نقول : خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا ؟ فإن كان قادراً كقدرته لم يتميز أحدهما فى القدرة عن الآخر ، فلا يتميز فى المقدور عن الآخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته إلى أحدهما بأولى من الآخر ، وترجع الإستحالة إلى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق ، وهو محال ، وإن لم يكن قادراً عليه فهو محال ، لأن الجواهر متماثلة ، وأكوانها التى هى اختصاصات بالأحياز متماثلة ، والقادر على الشىء قادر على مثله ، إذا كانت قدرته قديمة بحيث يجوز أن تتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الأجسام والجواهر ، فلم تتقيد بمقدور واحد ؟ وإذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الأعداد بأولى من بعض ، بل يجب الحكم بنفى النهاية عن مقدوراته ، ويدخل كل جوهر ممكن وجوده فى قدرته .

والقسم الثانى : أن يقال أحدهما يقدر على الجواهر والآخر على الأعراض وهما مختلفان فلا يجب من القدرة على أحدهما القدرة على الآخر وهذا محال لأن العرض لايستغنى عن الجوهر ، والجوهر لايستغنى عن العرض ، فيكون فعل كل واحد منهما موقوفا على الآخر ، فكيف يخلقه ، وربما لايساعده خالق الجواهر على خلق الجوهر عند إرادته لخلق العرض ، فيبقى عاجزاً متحيزاً والعاجز لا يكون قادرا ، وكذلك

خالق الجوهر إن أراد خلق الجوهر وربما خالفه خالق العرض ، فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدى ذلك إلى التمانع .

فإن قيل : مهما أراد واحد منهما خلق جوهر ، ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس . قلنا : هذه المساعدة هل هى واجبة لا يتصور فى العقل خلافها ؟ فإن أو جبتموها فهو تحكم ، بل هو أيضا مبطل للقدرة فإن خالق الجوهر واحد كأنه يضطر الآخر إلى خلق العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا .

وعلى الجملة فترك المساعدة إن كان ممكنا فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة ، والمساعدة إن كانت واجبة صار الذى لابد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له .

فإن قيل : فيكون أحدهما خالق الشر والآخر خالق الخير .

قلنا : هذا هوس ، لأن الشر ليس شراً لذاته ، بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل له ، والقدرة على الشىء قدرة على مثله ، فإن إحراق بدن المسلم بالنار شر وإحراق بدن الكافر خير ودفع شر ، والشخص الواحد إذا تكلم بكلمة الإسلام انقلب الإحراق فى حقه شراً ، فالقادر على إحراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الإيمان لابد أن يقدر على إحراقه عند النطق بها ، لأن نطقه بها صوت ينقضى لا يغير ذات اللحم ، ولا ذات النار ولا ذات الإحتراق ولا يقلب جنسا فتكون الإحتراقات متماثلة ، فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضى ذلك تمانعاً وتزاحماً وعلى الجملة كيفما فرض الأمر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذى أراده الله سبحانه وتعالى بقوله (ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فلا مزيد على بيان القرآن(١) .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصادى فى الاعتقاد الدعوى العاشرة من القطب الأول .

والخلاصة فى هذه تتركز فى أن الله سبحانه وتعالى هو الواحد الأحد المنفرد بصفات الجلال والكمال ، وأن التوحيد الشامل هو منطق الحق والفطرة ، وتنزيه الله عن كل ما لا يليق به هو المحور الأساسى الذى يحدد إدراك عقائد الدين الشاملة لكل أنواع الهداية الربانية والسعادة الأبدية .

ولما كان اعتقاد الوحدانية لله تعالى هو الفطرة التى أوجد الله تعالى عليها الخلق كما فى قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ . قالوا بلى شهدنا »[1] .

وهذا المعنى يوقفنا على أن اعتقاد الوحدانية لله تعالى هو شهادة القبول للاستقامة مع الفطرة فى دين الله كما أنه عقيدة النجاة فى الآخرة ، ولهذا يلى بيان معنى صفة الوحدانية الواجبة لله تعالى والتعريف بها مؤيدة بالدليل .

معنى الوحدانية : الوحدانية فى اللغة : عدم التعدد ، والواحد فى اصطلاح الأصوليين هو الشىء الذى لا ينقسم »[2] .

ووحد الشىء يوحده إذا أفرده ونفى عنه التعدد كما قال صاحب المعجم الوسيط وبالنظر إلى مادة وحد ، فى جميع تصاريفها نجد أنها تدل على انفراد من اتصف بهذه المادة ووحدته ، كما ورد فيه أيضاً أن لفظ وحد الله سبحانه وتعالى : أقر وآمن بأنه واحد ، ووحد الشىء جعله واحداً ، والواحد من صفات الله تعالى معناه : أنه لا ثانى له ذو الوحدة والتوحيد كما جاء فيه أيضاً : أن الوحدانية مصدر صناعى من الوحدة بزيادة الألف

(١) سورة الأعراف الآية ١٧٢
(٢) إمام الحرمين الجوينى الإرشاد ص ٥٢

والنون للمبالغة ، وهى صفة من صفات الله تعالى معناها : أنه يمتنع أن يشاركه شىء فى ماهيته وصفات كماله ، وأنه منفرد بالإيجاد والتدبير الشامل بلا واسطة ولا معالجة ولا مؤثر سواه فى أثر عموماً »[١].

وكما قال ابن منظور فى لسان العرب : التوحيد : الإيمان بالله وحده لاشريك له »[٢] .

قال تعالى : « قل هو الله أحد »[٣] . وقال تعالى : « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم »[٤] .

وأما الأدلة من السنة النبوية فكثيرة منها قول الرسول - ﷺ - من قال لاإله إلا الله دخل الجنة ، إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على توحيد الحق سبحانه وتعالى وانفراده بالعبادة ولذا قال : - ﷺ - أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله »[٥] .

وكل هذه المعانى والمصابيح النبوية توقفنا على معنى الوحدانية فى الشرع الذى جاء به الدين وأنها : إفراد المعبود الحق بالعبادة مع اعتقاد وحدته فى الذات والصفات والأفعال ، أى نفى التعدد فى ذاته تعالى وفى صفاته وفى أفعاله »[٦] .

وعلى هذا يتضح برهان ماوقفنا عليه فى البيان السابق وأن الوحدانية صفة من صفات الله تعالى التنزيهية ، والتوحيد هو الإيمان بالله تعالى :

---

(١) راجع المعجم الوسيط مادة وحد .
(٢) ابن منظور لسان العرب مادة وحد .
(٣) سورة الأخلاص .
(٤) سورة البقرة الآية ١٦٣ .
(٥) أخرجه الشيخان .
(٦) راجع شرح جوهرة التوحيد للشيخ محى الدين عبد الحميد .

وأن الوحدانية كما قال أهل العلم تنفى عن الله تعالى الكموم الخمسة وهى :

الكم المتصل فى الذات وهو تركبها من أجزاء والكم المنفصل فيها : وهو تعددها بحيث يكون هناك إله ثان فأكثر .

والكم المتصل في الصفات : وهو التعدد فى صفاته تعالى من جنس واحد كأن يكون له علمان وقدرتان . . . الخ .

والكم المنفصل فى الصفات : وهو أن يكون لغير الله صفة تشبه صفته تعالى كأن يكون لغيره قدرة يوجد بها ويعدم كقدرة الله تعالى : أو يكون لغيره إرادة تخصص الأمر الممكن ببعض مايجوز عليه ، أو علم شامل لجميع ما كان وما هو كائن وما سيكون .

والكم المنفصل فى الأفعال : وهو أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الإيجاد .

وعلى ضوء ما تقدم فوحدة الذات تنفى عنه الكم المتصل والكم المنفصل فى الذات ، ووحدة الصفات تنفى عنــه الكم المتصل والكم المنفصل فى الصفات ، ووحدة الأفعال تنفى عنه الكم المنفصل فى الأفعال ، فهو واحد فى ذاته لاقسيم له ، وواحد فى صفاته لاشبيه له ، وواحد فى أفعاله لاشريك له(١) .

ومن خلال هذا البيان السابق يتضح المراد بالوحدانية المطلقة لله تبارك وتعالى فى الذات والصفات والأفعال ، والحديث فى هذا المقام يقتضى منا فوق ما تقدم أن نلفت نظر القارىء وقلبه إلى خلاصة ما ذكر فى هذه المسألة ، بقدر من التوضيح والتركيز ويتلخص فى النقاط التالية :ـ

---

(١) المرجع السابق وراجع شرح نهاية الأقدام ص ٩٠ وما بعدها الشهرستانى وراجع شرح الجوهرة للشيخ إبراهيم اللقانى ص ٦٠

معنى وحدة الذات :

إن الله سبحانه وتعالى واحد أحد لا شريك له ، ولا ند ، ولا شبيه ولا مثيل ، فهو إله واحد لا يشاركه فى ألوهيته مشارك ولا يقاسمه فيها مقاسم ، وعلى هذا فذاته تعالى ليست مركبة من أجزاء سواء كانت خارجية أو ذهنية وإلا لزم احتياجه إلى أجزائه التى تركب منها ، والاحتياج يستلزم الحدوث ، وقد ثبت بالدليل القطعى أن الله تعالى قائم بنفسه غير محتاج لغيره .

ومن هنا فذاته تعالى واحدة وحدة مطلقة ، فلا ند لها ، ولا شبيه ، كما أنها ليست مركبة من أجزاء .

معنى وحدة الصفات :

أن الحق تبارك وتعالى ليس له صفتان متماثلتان من نوع واحد ، ليس هذا فحسب بل وليس لغيره صفة تماثل صفته .

أما الدليل على الجانب الأول وأنه ليس لله تعالى صفتان من نوع واحد كقدرتين وإرادتين فيتبلور فى أن نقول : لو كان الحق تبارك وتعالى صفتان من نوع واحد فإما أن تكون تلك الصفة التى تعددت من الصفات التى يتوقف عليها وجود الممكنات كالقدرة ، وإما أن تكون من الصفات المقتضية للكمال دون أن يكون لها أثر فى الإيجاد كالسمع والبصر ....

وإن كانت الصفة المتعددة صفة تأثير كالقدرة مثلا فالتعدد باطل وذلك لأن الصفة الواحدة إن كانت كافية فى الإيجاد والتأثير كان وجود الثانية عبثا وإن كانت غير كافية كانت محتاجة إلى أخرى من نوعها ، وهنا يتضح أن كل واحدة منهما على انفراد ناقصة ، وهذا مستحيل فى حق الله تعالى .

وأما إن كانت الصفة المتعددة صفة كمال وليست من صفات التأثير والإيجاد كالعلم والسمع والبصر فلا يخلو إما أن يكون الكمال الحاصل بها عين الكمال الحاصل بالأخرى أو غيره — فإن كان غيره فلا تعدد بل هما صفتان مختلفتان ، وإن كان عينه — أى أن الكمال الحاصل بها عين الكمال الحاصل بالأخرى كان وجودها عبثاً ، لأنها لم تثبت كمالا زائداً عما ثبت بالأولى .

وأما الدليل على الجانب الثانى : أى على عدم وجود صفة لغيره تماثل صفاته تعالى فحاصله : أن الصفة تابعة لمرتبة الوجود فى الموصوف ومعلوم أنه تعالى واجب الوجود وأن كل ماعداه جائز الوجود . ومن هنا فلا يمكن أن تكون صفة غيره مماثلة لصفته أصلا حيث اختلفت مرتبة الوجود .

وعلى هذا فالفرق بين صفات الله وصفات الخلق كالفرق بين ذات الله وذات الخلق أى لا تماثل ولا تشابه إذ الحقيقة بينهما متفاوتة بتفاوت وجود الواجب ووجود الممكن ، وهذا ما دل عليه الكتاب والسنة وصريح العقل القائم على الفطرة والتوحيد ، ولذا فلا يخالف فى هذا عاقل[1] .

---

(١) وذلك لأن الله تعالى سمى نفسه بأسماء وسمى بعض عباده بها ، وكذلك سمى صفاته بأسماء وسمى ببعضها صفات خلقه وليس المسمى كالمسمى . حيث سمى نفسه حيا عليما قديراً حليما ، وقد سمى بعض عباده بهذه الأسماء فقـال تعالى : « يخرج الحى من الميت » الأنعام الآية ٩٥، وقال تعالى : « وبشروه بغلام عليم » الذاريات الآية ٢٨ . وقال تعالى « فبشرناه بغلام حليم » الصافات الآية ١٠١ ، ولذا فالاتفاق فى التسمية ، أما الحقيقة والجوهر فشتان بين علم المخلوق الذى مهما كثر واتسع فهو قليل وبين علم الله الشامل المحيط وصدق الله العظيم ، « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » .

ومعنى وحدة الأفعال :

أنه سبحانه وتعالى هو الفاعل الحقيقي فليس لأحد غيره فعل من الأفعال على سبيل الإيجاد والإبداع، وحاصله يتمثل في أن وحدة الأفعال تقتضى وحدة الذات ، لأنه لو تعدد واجب الوجود لما وجد العالم ، لكن العالم قد وجد بالمشاهدة ، الأمر الذى يترتب عليه أنه لم يتعدد واجب الوجود وثبتت الوحدة المطلقة لذاته تعالى ، وهذا ما نادت به الفطر المستقيمة وأنه ليس لهذا الكون إلا إله واحد وأن ما عداه عبد له ، وبهذا يتضح دليل الوحدة فى الذات والصفات والأفعال(١) .

ومما تجدر الإشارة فى هذا المقام أن الله تبارك وتعالى قد وصف نفسه بصفة الواحد وبصفة الأحد وهنا ينبغى أن نقف على الفرق بين هذه الصفة وتلك .

= كما أن هناك فرقا بين صفة البشر التى تحتاج إلى آلة لتحصيلها فالسمع مثلا يحتاج إلى أذن قابلة للسقم والعافية لكن هذه الصفة مطلقة فى حق الله تعالى فإنها لا تحتاج إلى آلة لتحصيلها وهكذا وبهذا يتضح عدم وجود صفتين لله تعالى من جنس واحد وأنه قادر بقدرة واحدة ومريد بإرادة واحدة وهكذا فالصفة الواحدة لا تتعدد .

راجع شرح العقيدة الطحاوية ص ٤٠ ط مكتبة الدعوة الإسلامية وراجع أبو بكر الجزائرى عقيدة المؤمن ص ٦٩ ط القاهرة والسنوسية الكبرى السنوسى وشرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى والتفتازانى فى شرح المقاصد فى استدلالهم على صفة الوحدانية .

(١) راجع شرح جوهرة التوحيد للشيخ محى الدين عبد الحميد ص٦٢ وما بعدها .

يتضح مما تقدم أن الأحدية : صفة من صفات الله تعالى ومعناها أنه أحدى الذات ، وأنه لا يوصف شيء بالأحدية غيره[1] ، قال تعالى : « وإلهكم إله واحد »[2] ، وقال تعالى : « قل هو الله أحد »[3] .

وقد ورد فى لسان العرب أنّ الفرق بينهما — أى بين صفة الواحد وصفة الأحد — أن الأحد بنى لنفى ما يذكر معه من العدد ، تقول : ما جاءنى أحد ، والواحد اسم لمفتتح العدد ، تقول : جاءنى واحد من الناس ، ولا تقول : جاءنى أحد ، فالواحد منفرد بالذات فى عدم المثل والنظير ، والأحد منفرد بالمعنى . وقيل : الواحد هو الذى لا يتجزأ ولا يثنى ، ولا يقبل الإنقسام ، ولا نظير له ولا مثيل ، ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عز وجل »[4] .

وقال ابن الأثير فى أسماء الله تعالى الواحد ، هو الفرد الذى لم يزل وحده ولم يكن معه آخر .

وقال الأزهرى وأما اسم الله عز وجل — أحد — فإنه لا يوصف شيء بالأحدية غيره ، لا يقل رجل أحد ودرهم أحد ، كما يقال رجل واحد ، أى فرد ، لأن أحداً صفة من صفات الله عز وجل التى استخلصها لنفسه ولا يشركه فيها شيء »[5] .

وفى هذا المقام يقول الإمام الرازى : إن لفظ الواحد يمكن جعله

---

(١) المعجم الوسيط مادة واحد .

(٢) سورة البقرة الآية ١٦٣

(٣) سورة الأخلاص .

(٤) ابن منظور لسان العرب مادة وحد جـ ٦ ص ٤٧٨٢ طبعة دار المعارف .

(٥) المرجع السابق لابن منظور .

وصفا لأى شىء أريد ، فيصح أن يقال : رجل واحد وثوب واحد ، ولا يصح وصف شىء فى جانب الإثبات بالأحد إلا الله الأحد ، فلا يقال رجل أحد ، ولا ثوب أحد ، فكأنه تعالى استأثر بهذا النعت .

أما فى جانب النفى ، فقد يذكر هذا فى غير جانب الله فيقال : ما رأيت أحد ، الأحد والواحد كالرحمن والرحيم ، قد يحصل فيه المشاركة ، وكذلك الأحد قد أختص به البارى سبحانه وتعالى .

أما الواحد فحصل فيه المشاركة ، ولهذا السبب لم يذكر الله سبحانه وتعالى لام التعريف فى أحد ، فقال : قل هو الله أحد ، وذلك لأنه صار نعتا لله عز وجل على الخصوص ، فصار معرفة ، فاستغنى عن التعريف(٢).

وبعد هذا البيان والتحليل اللغوى لمعنى الوحدانية والفرق بين صفة الواحد وصفة الأحد أن الأحدية لاتطلق إلا على الله سبحانه وتعالى .

أما لفظ الواحد حين يطلق وصفا لله تبارك وتعالى فإنه ينفى عنه كل ما لا يليق بذاته المقدسة ويمكن حصر ذلك فى اتجاهين :

الأول : ما ينفى عنه قابلية الانقسام .

الثانى : ما ينفى عنه الشريك بمعنى الضد المناوى ، أو النظير المساوى ، كما قال الإمام الغزالى : فنقول : الواحد قد يطلق ويراد به أنه لايقبل القسمة ، أى لا كمية له ولاجزء ولامقدار ، والبارى تعالى واحد بمعنى

---

(٢) الإمام الرازى شرح أسماء الله الحسنى ، ولوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، تقديم وتعليق طه عبد الرءوف سعد ص ٣١١ ط ١٩٧٦ م

سلب الكمية المصححة للقسمة عنه ، فإنه غير قابل للإنقسام ، إذ الانقسام فيما له كمية ، والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير ، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه »[١] .

وعلى كل ماتقدم فلفظ الواحد فى حق الله تبارك وتعالى ، يفهم منه عدم قابليته تعالى للقسمة فى ذاته وهذا أمر واضح وضوح الشمس فى وسط النهار ، وذلك لأن القابلية للقسمة أو الانقسام شرطها الأساسى أن يكون الشىء المنقسم ، كما ، والكم لا يكون إلا فى الجواهر - أى الأجسام والأعراض - وقد ثبت بالدليل القطعى أن الله تبارك وتعالى ليس بجسم ولا عرض فهو بالتالى ليس كما ، وإذا انتفت الكمية عنه تعالى انتفى شرط القابلية للانقسام ، وبقى الله واحداً بمعنى أنه ليس قابلا للقسمة كما برهن على ذلك الإمام الغزالى فى قوله السابق وأنه تعالى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار ، كما أنه من الأمور الواضحة أن القسمة تقوم على أساس تفريق الكم المجتمع ، أو التصرف فيه على نحو يشمله وصف التقسيم ، وما لا كم له لا يتأتى فيه قابلية الانقسام[٢] .

وعلى هذا فالوحدة تنفى عن الله تعالى الاتصال فى الذات بأن تكون ذاته مركبة من أجزاء وذلك يسمى بالكم المتصل ، وهو منفى فى حقه تعالى ، لأن ذاته لا تقبل القسمة ولا التجزئة وليس لها مقدار .

والدليل على نفى الكم المتصل : أنه سبحانه لو كان ذا كم متصل لكان له مقدار فيحتاج إلى مخصص يخصصه بذلك المقدار دون غيره من

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى العاشرة من القطب الأول وراجع الإمام الرازى المرجع السابق ص ٣٠٨ ط الكليات الأزهرية.

(٢) الإمام الغزالى المرجع السابق وراجع الدكتور طه الدسوقى حبيش الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ١٧٧

المقادير الأخرى ، والاحتياج يستلزم الحدوث وقد ثبت بالدليل القطعي أن الله تعالى قائم بنفسه غير محتاج لغيره .

ثم يتابع الإمام الغزالي البيان للجانب التنزيهي للحق تبارك وتعالى وأنه لانظير له فيقول : وقد يطلق - لفظ الواحد - والمراد به أنه لانظير له في رتبته . كما تقول : الشمس واحدة ، أي لا يوجد شمس سواها - والباري تعالى أيضاً بهذا المعنى واحد ، فإنه لاند له ولاضد . ثم يقول : فأما أنه لاضد له فظاهر ، إذ المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولاتجامع - أي أن الضدين هما الموجودان اللذان يتعاقبان على محل واحد ، وذلك بمعنى أنه إذا وجد أحدهما ارتفع الآخر عن المحل ، ولا يجتمعان بحال من الأحوال معا على محل واحد - وما لامحل له فلاضد له ، والباري سبحانه لامحل له فلاضد له[1] .

ثم يدلل على أنه تعالى لاند له فيقول : وأما قولنا : لاند له فنعني به أن ماسواه هو خالقه لاغير .. ومعنى هذا انفراد الخالق تبارك وتعالى :

بالإيجاد والتأثير وعدم المشاركة له تعالى في الألوهية وهذا مايعبر عنه بنفي الكم المنفصل ، وهذا هو معنى الواحد المقصود بالاستدلال عليه في هذه الدعوى وأنه لاضد له ولا نظير كما في عبارة الإمام الغزالي وبرهانه : أنه لو قدر للحق تبارك وتعالى شريك لكان إما مساويا له من جميع الوجوه . أو أرفع منه . أو دونه أي أقل . وليس هناك احتمال فوق هذه الاحتمالات الثلاثة . وكلها باطلة أي أن كل فرض من هذه الفروض الثلاثة محال ، وعلى هذا فوجود الشريك للحق تبارك وتعالى محال .

---

(١) راجع المرجع السابق نفسه .

صفات المعانى الواجبة لله تعالى

تعريفها :

هى فى إصطلاح علماء التوحيد — صفات ثبوتية قديمة قائمة بذاته تعالى ومعنى كونها ثبوتية أنها تثبت له عزوجل معان تليق بذاته سبحانه ومن أجل ذلك سميت بصفات المعانى كما سميت بالصفات الثبوتية فى مقابلة ماسلف من الصفات السلبية التى تنفى عنه تعالى أموراً لاتليق بالذات الأقدس .

وصفات المعانى التى قام عليها الدليل التفصيلى سبع وهى : القدرة ، والإرادة ، العلم ، الحياة ، السمع ، البصر ، الكلام .

وقد اقتصر الخلف من علماء العقيدة على هذه السبع لأنها هى التى كانت مدار البحث بين علماء الكلام وإلا فالصفات الثبوتية التى وصف بها نفسه على لسان رسله فى كتبه المنزلة عليهم وفى الأحاديث النبوية لاتنحصر فى هذه السبع ، فقد وصف نفسه تعالى بالحى والقدير والمريد والعليم والحليم والحكيم والملك والمؤمن العزيز الجبار وغير ذلك كثير فى آيات القرآن والأحاديث والواجب على المكلف أن يصف الله تعالى بما وصف به نفسه من الصفات الثبوتية مع تنزيهه سبحانه عن المماثلة للحوادث .

ونستهل الحديث عن هذه الصفات بقدرته عزوجل .

١ — القدرة

تعريفها :

هى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق علمه وإرادته .

ومعنى ذلك أنه تعالى قادر مختار فى إيجاد الممكنات ، أو تركها على ما كانت عليه من العدم ، أو إعدامها بعد إيجادها : لأن ذلك هو الكمال اللائق بالالوهية فليس شيء من الفعل أو الترك لازما لذاته .

الدليل العقلى على ثبوت القدرة لله تعالى :

أنه لو لم يتصف سبحانه بالقدرة لاتصف بضدها وهو العجز . ولو اتصف بالعجز لما وجدت الكائنات بهذا الترتيب والسبق البديع ، لكن عدم وجود هذه الكائنات باطل بالمشاهدة فبطل ما أدى إليه من إتصافه تعالى بالعجز وثبت إتصافه سبحانه بالقدرة الكاملة .

أما الدليل النقلى :

فقوله تعالى : « ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحي الموتى وأنه على كل شيء قدير[1] . وقوله : « إن الله عليم قدير »[2] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عظيم قدرته جلا وعلا .

تعلق القدرة :

مما ورد فى تعريف القدره من أنها يتأتى بها إيجاد كل ممكن واعدامه يستفاد .

عموم تعلق القدرة بجميع الممكنات ، أعنى صلاحيتها للتأثير فى جميع الممكنات فلا يستعصى ممكن على قدرته عز وجل .

---

(١) سورة الحج الآية ٦
(٢) « النحل من الآية ٧٠

٢ — الإرادة

تعريفها :

هي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يرجح بها وقوع أحد طرفي الممكن بدون الطرف الآخر .

الدليل العقلي على ثبوت صفة الإرادة لله تعالى أن نقول :

موجد هذه الممكنات وهو الله تعالى خصصها بأحد الوجوه الجائزة عليها دون الآخر .

فهو سبحانه يخصص كل ممكن بما يجوز عليه من الوجود مثلا بدل العدم بالوجود على مقدار مخصوص وفي مكان وزمان مخصوصين . وكذا في كل ما يتعلق به سائر الصفات والأحوال يخصصه تعالى بنوع من ذلك بدلا من غيره .

وكل من كان كذلك يجب إتصافه بالإرادة ؟ لأن ترجيح وقوع أحد الطرفين المتساويين بدون مرجح باطل ، والترجيح وظيفة الإرادة فالله تعالى يجب إتصافه بالإرادة .

أما الدليل النقلي على ثبوت هذه الصفة لله فقوله تعالى : «فعال لما يريد»[1]

تعلق الإرادة بجميع الممكنات :

من أحكام الممكن أنه لا يوجد ولا يعدم إلا بمرجح . والممكنات كلها في ذلك سواء وأذن فلابد للممكنات جميعاً من مخصص وهو إرادته تعالى - يرجح إتصافها بأحد الوجوه الجائزة عليها دون الوجوه الأخرى .

---

(١) سورة البروج الآية ١٦

٣ - العلم

تعريفه :

العلم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات كلها ، الواجبات والممكنات والمستحيلات انكشافا تاما دون سبق خفاء .

الاستدلال العقلي على وجوب ثبوت صفة العلم لله عزوجل :

لعلماء العقيدة دليلان لاثبات صفة العلم لله تعالى الأول : يستند إلى ماعليه الكون من دقة الصنع وأحكام الخلق ، والثاني : يعتمد على ماثبت له سبحانه من كونه قادراً مختاراً .

أما الدليل الأول فنقول في عرضه :

الله تعالى خالق الكون في غاية من الأحكام والإتقان والنظام وكل من كان خلقه محكما متقنا فهو عالم فالله عالم .

أما أن هذا الكون في غاية من الأحكام والنظام فظاهر لمن نظر في جوانب هذا العالم الفسيح فرأى الكواكب في السماء تجرى على نظام وتدور بحساب وتسكن بحساب .

وتأمل ذات نفسه وراء هذا النظام العجيب والدقة البالغة التي تحكم كل خلية من خلايا الجسم فتعمل ماينبغي على النحو الذي ينبغي وفى الوقت الذي ينبغي تعمل فيه .

يقول المرحوم الأستاذ العقاد وأعجب العجب في توزيع أعمال الخلايا إنما هو ذلك التنويع المعجز الذي يظهر من خلية واحدة يضعها الذكر وخلية واحدة تضعها الأنثى فتنقسم بالمقدار اللازم لتكوين الجسم كله وتذهب كل خلية إلى موضعها في القلب والرئة أوالكبد أو الدماغ فيتسق منها الجسم وتجرى فيها وظائف الحياة ، وليس يقتصر عملها بعد ذلك على

الانتظام فى بنية واحدة بل تنحل وتندفع الاجزاء المنحلة إلى حيث ينبغى أن تندفع وتتلاقى فى بنية واحدة الذى يعيدها إلى الانتظام من جديد، حتى الخلايا التى تتجه إلى تكوين الاسنان مثلا تتجه بالمقدار الذى يحفظ لكل من مادتها وحجمها وعملها فى مضغ الطعام وتتجه فى وقتها وآوانها وعلى حسب الحاجة إليها ... ثم يقول رحمه الله :

«والحكم العقلى المستقيم إذا رأينا عملا يحقق قصدا أن نفهم أن القصد له قصدا مريدا، إلا إذا كان واجب العقل أن ينكر كل قصد ولا يقبل تفسيراً غير تفسير المصادفة والإتفاق، وهل للعقل أن يفترض المصادفة إلا إذا استحال عليه أن يفترض القصد والإرادة»[1].

وبعد فهذا دليل على أن هذا الكون الفسيح، كما قلنا فى غاية من الاحكام والإتقان.

أما أن كل من كان خلقه محكما متقنا فهو عالم فذلك أمر واضح لا يختلف عليه العقلاء «فإن من رأى خطاً حسناً يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان محكمة دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه عالم»[2].

وقد وجه إلى هذا الدليل إعتراضان :

أما الأول فيقول فيه الماديون : أن المصادفة وحدها كافية لتسير كل نظام ملحوظ فى الكائنات.

يقول الأستاذ العقاد : «وضربوا (يعنى الماديين) لذلك مثلا صندوقا من الحروف الأبجدية يعاد تنضيدة مئات المرات وألوف المرات وملايين المرات على امتداد الزمن الذى لا تحصره السنون ولا القرون فلا مانع أن هذه التنضيدات تنفى فى مرة من المرات عن العادة هوميروس أو قصيدة من الشعر

---

(١) انظر كتاب «الله» الأستاذ العقاد ص ٢٢٠، ٢٢١

(٢) المواقف للأيجدى ص ٢٨٥ مطبعه العلوم

المنظوم والكلام المفهوم ولا حيل فى إتفاق حروفها على هذه الصورة لغير المصادفة الواحدة التى تعرض بين ملايين الملايين من المصادفات .

وهكذا الكون المادى فى اضطرابه المشتت والذى تعرض له جميع المصادفات الممكنة فى العقول فلامانع فى العقل أن تسفر مصادفة منها عن نظام كهذا النظام وتكوين كهذا التكوين فى عالم الجماد أو فى عالم الحياة .

وقد فند المرحوم الأستاذ العقاد هذا المثل الذى يستند إليه الماديون فى تأييد دعواهم الباطلة بوجوه كثيرة يقول فى آخرها وأهمها : « وفاتهم (أى الماديين) عدا ماتقدم أن الوصال إلى تنضيدة مفهومة منظومة لاستلزم الوقوف عندها وتماسك الأجواء عليها ، فلماذا تماسك النظام فى الكون بعد أن وجد مصادفة واتفاق ولم يسرع إليه الخلل وتنجم فيه الفوضى قبل أن ينتظم على نحو من الاتحاد وما الذى قرره وأمضاه وجعله مفضلا على الخلل والفوضى وهذا مثله وتغير فى كل احتمال »[1] .

وأما الاعتراض الثانى فيقال فيه :

أن النحل تبنى بيوتها مسدسة الشكل دون آلة تستعين بها فى ذلك مع مايحققه هذا الشكل المنتظم من مصلحتين مناسبتين هما : قربه من شكل الدائرة القريب من شكل النحلة ، وتفادى وقوع فرج تبقى خالية ضائعة إذا اتخذت سكنها على شكل آخر سوى المسدس ، وتلك أمور قد تغيب على كثير من كبار المهندسين مع أنه لاعلم عند النحل بهذا فكيف يصح مع هذا أن يستدل بأحكام الفعل ودقته على علم الصانع .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأنه من أقوى مايستدل به على شرف علمه تعالى وكمال إحاطته وعظيم تدبيره للكائنات جميعها صغيرها وكبيرها

---

(١) أنظر كتاب « الله » للمرحوم العقاد ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

حيث خلق هذا العلم الدقيق ومنحه لمن ليس أهلا لمطلق العلم حتى يستطيع حفظ نفسه ونسله — وأداء وظيفته والإسهام فى عمارة الكون وبقاء الحيـــاة .

وأما الدليل الثانى على ثبوت العلم فهو أن يقال :

الله تعالى فاعل بالقصد والاختيار لما ثبت له من القدرة والإرادة وكل من كان كذلك فهو عالم إذ لا يتصور القصد والاختيار إلا مع العلم بالمقصود لاستحالة توجه القصد والإرادة من الفاعل إلى ما لا يعلم .

الدليل النقلى على ثبوت صفة العلم لله :

قوله تعالى : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء »[1] .

وقوله : « يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم »[2] ، وقوله : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين »[3] .

عموم علمه تعالى :

علم الله سبحانه ينكشف به الواجبات والممكنات والمستحيلات فهو شامل المعلومات جميعاً فيعلم الواجبات كذاته سبحانه وتعالى وصفاته ، والممكن كالعالم بأسره : جزئياته وكلياته والمستحيل كعلمه باستحالة وجود شريك له تعالى .

---

(١) سورة البقرة : من الآية ٢٥٥ .
(٢) سورة الحديد : من الآية ٤ .
(٣) سورة الأنعام : الآية ٥٩ .

والدليل على ذلك :

أن الموجب للعلم هو ذاته تعالى ، والموجب للمعلومة والمقتضى لها ذوات المعلومات ونسبة الذات إلى الكل ، وإذا كان الأمر كذلك اقتضى علمه بالبعض علمه بالكل لأن تخصيص علمه بالبعض دون البعض لابد له من مخصص والاحتياج إلى المخصص نقص محال عليه تعالى .

* * *

٤ ، ٥ — السمع والبصر

مما اتفق عليه المسلمون أنه سميع بصير ، والآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية الدالة على أنه تعالى سميع بصير كثيرة لايمكن إنكارها ولا تأويلها فهو مما علم من الدين بالضرورة .

وحقيقة كل منهما : أنها صفة وجودية قديمة قائمة بذاته ـ تعالى ـ ينكشف بكل منهما الموجودات انكشافاً تاماً يغاير الانكشاف بصفة العلم[١] . وفى هذا مايبرهن على أن لله تعالى كمال الإدراك ، بحيث لايغيب عنه إدراك المسموعات أو المرئيات تماماً ، كما لايغيب عنه إدراك المعلومات .

ولذا يجب الاعتقاد بأن الانكشاف بالسمع غير الإنكشاف بالبصر وأن كلا منهما غير الانكشاف بالعلم ولكل حقيقة يفوض علمها لله تعالى .

---

(١) راجع حاشية الشرقاوى على شرح الهدهدى على السنوسية ص ٧٢ ط ١٣١١ هـ وانظر حاشية الصاوى على الخريدة ص ٧٦ ط ١٣٢٨ هـ ، وشرح مطالع الأنظار للأصفهانى ص ٢٨٣ .

فالسمع هو الذى لايعزب عن إدراكه مسموع وإن خفى ، ويدرك دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء يسمع حمد الحامدين فيجازيهم ، ودعاء الداعين فيستجيب لهم .

ويسمع بغير أصمخه وأذن ، كما يفعل بغير جارحة ويتكلم بغير لسان . . . ومهما نزهت السمع عن تغير يعتريه عند حدوث المسموعات، وقدسته عن أن يسمع بأذن أو آلة وأداة .

علمت أن السمع فى حقه كما تبين فيما تقدم عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات[١] .

« والبصير هو الذى يشاهد ويرى حتى لايعزب عنه ماتحت الثرى ، وإبصاره أيضاً منزه عن أن يكون بحدقة وأجفان . . . ومقدس عن أن يرجع إلى انطباع الصور والألوان فى ذاته كما ينطبع فى حدقة الإنسان . فإن ذلك من التأثير والتغير المقتضى للحدثان ـ كما هو الشأن فى السمع .

وإذا نزه عن ذلك كان البصر فى حقه عبارة عن الصفة التى ينكشف بها كمال نعوت المبصرات . وذلك أوضح وأجلى مما تفهمه من إدراك البصر القاصر على ظواهر المرئيات »[٢] .

ولذا أجمع أهل الأديان والعقلاء على أن الله تعالى سميع بصير ،

---

(١) ولذا يقول الإمام الغزالى « ومن لم يدقق نظراً فيه وقع بالضرورة فى محض التشبيه ، فخذ منه حذرك ، ودقق فيه نظرك ، راجع المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ص ٦٥ تحقيق الشيخ أحمد قبانى ط بيروت .

(٢) الإمام الغزالى المرجع السابق ص ٦٦ .

ومتى ثبت المشتق ثبت مبدؤه وهو السمع والبصر ، إلا أنهم أختلفوا في مفهوم الصفتين .

وأهل السنة يعرفون صفة السمع ، بأنها صفة وجودية أزلية قائمة بذاته — تعالى — تنكشف بها جميع الموجودات انكشافا يغاير الانكشاف بصفتى العلم والبصر . كما يرون أن البصر صفة وجودية أزلية قائمة بذاته — تعالى — بها انكشاف جميع الموجودات انكشافا تاما يغاير الانكشاف بصفتى العلم والسمع .

وعلى هذا فالسمع والبصر من الصفات الخاصة بالإدراك كما قلنا وأن الانكشاف بهما يغاير الانكشاف بصفة العلم ، لأن الانكشاف بصفة السمع انكشاف إدراك ، والمراد بالإدراك الكشف والإيضاح ، وليس المراد به حصول صورة الشيء المدرك في الذهن .

كما أن الانكشاف بصفة البصر إنكشاف إدراك على سبيل الرؤيا والإحاطة بخلاف صفة العلم فإنه انكشاف إحاطة وشمول ، وأيضاً الانكشاف بواسطة صفة الكلام فإنه انكشاف دلالة وإفهام ، وهذا ما يفيده قول صاحب الخريدة « وأجزم بأن سمعه وبصره تعلقاً معاً تعلق انكشاف بكل موجود ، والانكشاف بهما يغاير الانكشاف بالعلم ، وكذا الانكشاف بكل منهما يغاير الانكشاف بالأخرى ومتعلقهما أخص من متعلق العلم »[1] .

وذلك لأن السمع والبصر يتعلقان بالموجودات سواء أكانت واجبة

---

(١) راجع حاشية العلامة الصاوى على شرح الخريدة ص ٨١ للشيخ أحمد الدردير ط حجازى ١١٢٨ هـ .

أو جائزة[1]، أما العلم فإنه يتعلق بالمعلوم سواء أكان واجبا أو جائزاً أو مستحيلا .

ـ الدليل السمعى على إثبات صفتى السمع والبصر لله تعالى .

ويتضمن الرد على المعتزلة والفلاسفة .

ـ الدليل العقلى على كونه سميعاً بصيرا ويتضمن التحقيق فى إثبات الإدراك الحاصل والحديث حول التلذذ والتألم .

ويرى الإمام الغزالى فى الاستدلال على هاتين الصفتين أن الأمر فى الاستدلال عليهما من عقود التوحيد التى يصح الاستدلال عليها بالسمع والعقل[2] .

---

(١) وفى هذا إشارة إلى أن صفتى السمع والبصر لا يتعلقان بالمعدوم ولا بالمحال راجع حاشية الشرقاوى على السنوسية ص ٧٢ ط ١٣١١ هـ .

(٢) ولذا اقتصر الحديث فيما سبق من بيان وجوده تعالى وقدرته وعلمه وحياته وإرادته على الدليل العقلى فقط حيث كان ذلك من عقود التوحيد التى يتوقف ثبوت المعجزة عليها ، فلو استدل عليها بالسمع لزم الدور ، أما السمع والبصر فهما من عقود التوحيد التى يصح الاستدلال عليها بالسمع والعقل راجع السنوسية مبحث الوحدانية وراجع دكتور مصطفى عمران تحقيق الاقتصاد فى الاعتقاد القسم الثانى الإلهيات ص ٢٣٢ ط ١٩٨٣ م .

• الأدلة على ثبوت صفتى السمع والبصر لله تعالى :

أولا : الدليل الشرعى : ويدل عليه آيات كثيرة منها قول الله تعالى : وهو السميع البصير »[١]. وقول الله تبارك وتعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام فى مجادلته لأبيه قوله : « يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا »[٢]. ومن البديهى أنه يعبد ما يسمع ويبصر هذا أولا وثانياً أنه لا يمكن أن يأتى بدليل ينقلب عليه فى عبادته لله تعالى ، بل لابد وأن يكون معبوده وهو الله تعالى سميعاً بصيرا ولا يشارك معبودهم فى الإلوام بأنه غير سميع بصير[٣] .

ووجه الاستدلال من نزل إبراهيم عليـــه السلام أنه كان يخاطب أباه آزر فى شأن معبوده ومعبود قومه من الأصنام ، بقصد أن يصرفه ويصرفهم عنه ، وأوضح لهم وله أن ما يعبدونه ناقص لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنهم شيئاً .

ومن المعلوم أنه يعبد ما يسمع ويبصر ، ولذا تجلت نصاعة الحق فى قول إبراهيم — عليه السلام — وحجته ، ومصدر هذه القوة أن إلهه الذى يدعو إليه برىء عن هذا النقص الذى حل بآلهتهم التى يعبدونها من دون الله .

ليس هذا لحسب بل ومترفعاً فرنه إلى الكمال المطلق وهذا هو مصدر قوة الحجة عند إبراهيم عليه السلام والتى أجرى الله بها الحق على لسانه « وتلك حجتنا آتينا إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم » .

---

(١) سورة الشورى جزء من الآية ١١

(٢) سورة مريم جزء من الآية ٤٢

(٣) الإمام الغزالى النص لصفتى السمع والبصر .

٦ — صفة الحياة

نقول أنه تعالى حي، وهو معلوم بالضرورة[١]، ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادرا. فإن كون العالم القادر حيا ضرورى إذ لانعنى بالحى إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره، والعالم بجميع المعلومات، والقادر على جميع المقدورات كيف لايكون حياً؟ وهذا واضح[٢].

والخلاصة:

فى هذه الدعوى تتمثل فى إثبات صفة الحياة لله تعالى والحياة بالنسبة لله تعالى. صفة أزلية قائمة بذاته — تعالى — توجب صحة الاتصاف بالعلم والإرادة[٣].

فصحة الاتصاف بالعلم والإرادة شرط أساسى فى أن المتصف بهما حيا، وحياة الله تعالى تختلف عن حياة المخلوقات فى كونها بلا روح وأنها كاملة لايعلم حقيقتها إلا الله وحده كسائر صفاته، وأن حياة سائر الموجودات مستمدة من حياة الله الذى لايدركها الفناء ولا يعتريها العدم وغير مسبوقة بالعدم[٤] قال تعالى: «وتوكل على الحى الذى لا يموت»[٥] وقال: «الله لا إله إلا هو الحى القيوم»[٦].

---

(١) وهذا فى حق من اعتقد بكونه تعالى عالما قادرا.

(٢) راجع الاقتصاد فى الإعتقاد للإمام الغزالى.

(٣) راجع شرح الخريدة ص ٧٢

(٤) راجع دكتور مبارك حسن حسين علم التوحيد ص ٣٣٤ طبعة ١٩٨٨ م

(٥) سورة الفرقان الآية ٥٨

(٦) سورة البقرة ٢٥٥ وآل عمران الآية ٢

وفى هذا المقام يقول الإمام الغزالى فى الاستدلال على إثبات صفة الحياة لله تعالى « لو تصور قادر وعالم وفاعل دون أن يكون حيا ، لجاز أن يشك فى حياة الحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات ، بل فى أرباب الحرف والصناعات ، وذلك انغماس فى غمرة الجهـــالات والضلالات »[١] .

هذا فى حق المخلوق فما بالنا بالخالق الذى « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير »[٢] .

ومع هذا فقد ذهب الحكماء وأبو الحسين البصرى من المعتزلة إلى أن الحياة فى حقه تعالى هى كونه يصح أن يعلم ويقدر ، وقال الجمهور من أهل السنه والمعتزلة — كما تبين فيما تقدم — إنها صفة توجب صحة للعلم الكامل والقدرة الشاملة[٣] .

وعلى هذا فالله تبارك وتعالى عالم بجميع المعـــلومات ، وقادر على جميع المقدورات ، فكيف لا يكون حيا .

---

(١) الإمام الغزالى إحياء علوم جـ ١ ص ١٠٧

(٢) سورة الشورى الآية ١١

(٣) راجع المواقف للايجى والمقاصد لسعد الدين التفتازانى ؛ وراجع مصفى عمران تحقيق الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢١٨

٧ — الكلام

الكلام يطلق على النفسي والحسي .

فالكلام النفسي : هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات .

والكلام الحسي: هو ما يدل على الكلام النفسي من العبارات وضروب الإشارات[١] وقد ذهب أهل السنة إلى إثبات الكلام النفسي لله تعالى وعرفوه : بأنه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة هو بها آمر ناه إلى غير ذلك ، يدل عليها بالعبارة والكتابة والإشارات فإذا عبر عنها بالعربية فالقرآن أو السريانية فالإنجيل ، أو العبرية فالتوراة . فالمدلول واحد ، وهو الصفة القديمة القائمة به تعالى ، وأن اختلفت العبارات .

واستعمال الكلام في المعنى القائم بالنفس أسلوب جرى عليه العرب تقول : « كان في نفسي كلام » ، « زورت في نفسي » وأشتهار ذلك يغني عن الاستشهاد عليه بنثر لناثر أو شعر لشاعر ، وقد قال الأخطل :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا[٢]

وذهب المعتزلة إلى إنكار الكلام النفسي وزعموا أن الكلام ليس إلا الأصوات والحروف ، فنفوا كلاماً قائماً بالنفس هو صفة الله تعالى .

وأهل السنة يقولون : أن هذه الحروف والأصوات إنما هي عبارة عن الكلام الحسي ونحن لا ننكره ، ولكننا نثبت وراءه معنى قائماً

---

(١) الإرشاد : لإمام الحرمين ص ١٠٤ وشرح عبد السلام على الجوهرة

(٢) الإرشاد ص ١٠٨

بالنفس هو صفة قديمة لله تعالى يدل عليه بالعبارة كما يدل عليه بالكتابة والاشارة ومن هنا كان كلامه تعالى مسموعا بأذننا مقروءا بألسنتنا مكتوبا في مصاحفنا، ومعنى ذلك أن المسموع والمقروء والمكتوب هو الكلام الحسى الدال على الكلام النفسى وليس هو الكلام النفسى بذاته .

الاستدلال على ثبوت الكلام النفسى لله تعالى :

يستدل علماء العقيدة على ثبوت الكلام النفسى لله تعالى بالنقل والعقل أما النقل وهو المعتمد فى الإستدلال على ثبوت صفة الكلام لله تعالى فهو :

إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام بأنه متكلم، قال تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » [1] ولا معنى للمتكلم إلا من قامت به صفة الكلام النفسى والحسى . وإذا امتنع قيام الكلام الحسى بذاته تعالى لأنه حروف وأصوات حادثة لا يجوز قيامها به تعالى تعين أن يكون الكلام القائم به نفسيا قديما .

وأما العقل :

فلن يقال : لو لم يتصف سبحانه بالكلام لاتصف بضده وهو البكم والبكم نقص يستحيل عليه تعالى :

وقد اعترض على هذا الدليل بجواز أن يكون ضد الكلام نقصا فى حقنا فقط كعدم الزوجة والولد فكلاهما نقص فى حقنا وكمال فى حقه تعالى :

ومن أجل ذلك كان المعتمد فى الإستدلال على ثبوت صفة الكلام النفسى هو الدليل العقل والنقلى .

---

(١) سورة النساء : من الآية ١٦٤ .

الايمان والاسلام

الإيمان هو التصديق القلبي بكل ما جاء به النبي - ﷺ - وعلم من الدين بالضرورة . قال تعالى : « ربنا إننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا » .

وقد سئل رسول الله ﷺ عن الإيمان فقال : « أن تؤمن بالله ، وملائكته . وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره » .

فيجب على الفرد أن يصدق هذا حتى يكون مؤمنا ، ومن صدق بقلبه بكل ما جاء به النبي ﷺ فهو مؤمن ، ومن أنكر شيئاً من ذلك فقد خرج من دائرة الإيمان ، ودخل حظيرة الكفر .

وأما الاسم فهو الامتثال ، والأذعان الظاهرى لكل ما جاء به النبي ﷺ أي العمل بالأركان التي شرعها الله - تعالى - في كتابه وسنة نبيه الكريم .

وقد سئل النبي ﷺ عن الإسلام فقال : « الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله . وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا » .

فمن أقر بكل هذا فهو مسلم ، تجرى عليه أحكام المسلمين من التزاوج والتوارث والصلاة خلفه ، والدفن في مقابر المسلمين .

ويجتمع الإيمان والإسلام فيمن صدق بقلبه بكل عقائد الإسلام ، وإنقاد بظاهره لكل شرائع الإسلام ، وينفرد الإيمان فيمن صدق بقلبه ولم يعمل بشرائع الإسلام . وينفرد الإسلام فيمن أقر وأعترف بعقائد الإسلام وشرائعه دون أن يصدق بقلبه - وهذا هو المنافق - ومما يدل

على تغاير الإيمان والإسلام قوله وتعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولم يدخل الإيمان فى قلوبكم »[١] .

وقد ثار النزاع قديماً وحديثاً حول الإيمان وعلاقته بالعمل ، فهل إذا وجد الإيمان لابد أن يستتبع ذلك العمل بشرائع الإسلام ، وأن ترك العمل بما شرع الله يؤدى إلى ترك الإيمان والدخول فى الكفر ، أو أن الإيمان شىء والعمل شىء آخر ؟

ونحن نحب أن نتناول هذه القضية على ضوء ما أثارته تلك الجماعات التى ظهرت فى أيامنا هذه وهى متعددة .

وهذه الجماعات ترى أن مجتمعنا المعاصر ليس الحكم فيه بكتاب الله ـ تعالى ـ ومن ثم فهو مجتمع جاهلى كافر ، وأصحابه ظالمون ، فاسقون ، ومتبعون لأهوائهم فقد قال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون »[٢] وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون »[٣] .

وقد أمر الله ـ تعالى ـ والرسول والمؤمنين بالحكم بما أنزل الله ، ونهى عن إتباع أهواء الناس ، وترك الحق الذى جاء من عند الله ـ تعالى ـ وبين أن فى إتباع أهواء الناس إتباعا لحكم الجاهلية .

قال تعالى : « وأنزلنا أليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق »[٤] .

---

(١) سورة الحجرات : ١٤
(٢) المائدة : ٤٥ — (٣) المائدة : ٤٧
(٤) المائدة : ٤٨

وقال تعالى : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ، فإن تولوا فاعلم إنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم ، وإن كثيراً من الناس لفاسقون . أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون »[1] .

فالله تعالى ـ فى هذه الآيات ـ قد نص على وجوب الحكم بكتابه . وتطبيق شريعته التى أنزلها على رسوله ـ ﷺ ـ ، ووصف من لم يحكم بكتاب الله بأنهم هم الظالمون ، والفاسقون ، وأنهم بذلك يبغون الرجوع إلى حكم الجاهلية ، وقرر تعالى أن الحكم بما أنزل أصوب وأحسن لقوم يوقنون .

والمجتمع المعاصر لا يحكم بكتاب الله ، ولا يطبق شريعته ، وإن فى هذا المجتمع من يزنى ولا يطبق عليه حكم الزنا الوارد فى الشريعة الإسلامية ؛ ومنهم من يسرق ولا يطبق عليه حد السرقة ، ومنهم من يشرب الخمر ولا ينال عقابه الوارد فى السنة النبوية ، ومنهم من لا يصلى ، ولا يحج ، ولا يؤدى بقية الفرائض التى فرضها الله ـ تعالى ـ فى كتابه وسنة نبيه ـ ﷺ ـ وكل هذا يتعارض مع الإيمان .

وإذن فأفراد هذا المجتمع يفعلون المعاصى التى حرمها الله ـ تعالى ـ ويقترفون الآثام التى وضع الله الحدود لزجر الناس عنها ، وعدم الامتثال لله تعالى ويتركون الفرائض التى فرضها الله ـ تعالى ـ عليهم .

وحكام هذا المجتمع لا يقيمون الحدود الشرعية ، ويتركون للرعاية الحرية فى أداء الفرائض أو تركها .

وإذن فهذا المجتمع مجتمع جاهلى كافر ، يتساوى فى هـــذا الراعى والرعية .

---

(١) المائدة : ٤٩ ـ ٥٠

ومن هنا كان إطلاق القول عليهم بأنهم « جماعة التكفير » أى تكفير هذا المجتمع الذى لا يحكم بكتاب الله ، ولا سنة رسوله ﷺ ولا يطبق أفراده شريعته سبحانه وتعالى . وكذا جماعة الجهاد ، وغيرها .

ولما رفضت هذه الجماعات . مجتمعنا المعاصر ، فإنها قد ارتضت لنفسها تركه والهجرة منه ، ولذا فقد أخذ أفرادها يؤون إلى الكهوف والمغارات .

ومن هذه الجماعات شبان فى مقتبل العمر ، من شتى الجماعات ، تأمل أمتهم على أيديهم التقدم والازدهار .

تصادم هذا الشباب مع أهله وأقربائه وجيرانه بسبب تلك الاعتقادات التى بثها فيه زعماء هذه الجماعات ، مستغلين عاطفته الدينية التى تدفعه نحو الحق دائماً فرأى هذا الشباب أن الوسيلة المثلى هى ترك هذا المجتمع والبعد عنه ، والهجرة منه ، لأنه مجتمع كافراً . وهو لا يرضى لنفسه أن يعيش مستضعفاً وسط قوم كفار متغلبين ، إذ قد نعى الله — تعالى — على المستضعفين فى الأرض عدم هجرتهم ، وأخبر أن مأواهم جهنم وساءت مصيراً فقد قال تعالى :

« إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم — وساءت مصيرا »[1] .

وزعماء هذه الجماعة — باسم الدين — يستهون الشباب المتعطش إلى الثقافة الدينية ، الغيور على كل ما هو دينى ، القلق بسبب الأوضاع المادية التى أخذت تتردى فيها المجتمعات الإنسانية . والتى أخذت تغطى على مظاهر الحياة المختلفة .

---

(١) النساء : ٩٧

ويستغل زعماء هذه الجماعات هذه الفرصة الثمينة باستهواء الشباب إليهم وتكفيرهم من مجتمعاتهم، وإيجاد التناقض بينهم وبين أهلهم .

ونحن نرى أن دعوة هذه الجماعات باطلة ، وقبل أن نرد عليها - مبينين وجه الحق ، ووجهة نظر الإسلام متمثلة فى كلمات الله - تعالى - وأقوال نبيه محمد ﷺ وأقوال صحابته - رضوان الله عليهم - فإننا نقول : أن هذه الدعوة ليست جديدة على الفكر الإسلامى ، ولا على المجتمع الإسلامى ، إذا ظهرت قبلها نزعات شبيهة بها ، كان لأصحابها نزعات أثاروا بها الجدال والفتنة بين المسلمين .

ولذلك فإننا نرى إعطاء نبذة تاريخية عن موقف الفرق الإسلامية المختلفة من مقترفى الذنوب ومرتكبى الكبائر ، وموقفهم من قضية الإيمان والكفر ، ثم نتبع ذلك بوجهة نظر أهل السنة والجماعة التى فيها الرد على هذه الجماعة وغيرها .

الخوارج

كان المجتمع الإسلامى متماسكا فيه إنسجام بين الحاكم والمحكوم، على عهد رسول الله ﷺ وعهد أبى بكر الصديق، وعمر بن الخطاب - رضى الله عنهما - الكل مشغول بنشر الدين الإسلامى، وإعلاء كلمة الله فى الأرض، وقد استهوى الجهاد فى سبيل الله المؤمنين، فانطلقوا يفتحون البلاد ويطبقون فيها شريعة الله، وإستقبلتهم الشعوب فى كل مكان بالاحترام والترحيب.

وأستمر الحال هكذا إلى أن حدث وقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان - رضى الله عنه - وتولى الخلافة على بن أبى طالب - رضى الله عنه - وثار النزاع بينه وبين معاوية بن أبى سفيان، وإنشق فريق من جماعة على ضده، حينما قبل التحكيم بينه وبين معاوية، وكونوا فرقة سميت بالخوارج. لخروجهم على على بن أبى طالب.

وكانت هذه الفرقة مغالية متطرفة فى نزاعها، وقد كفروا علياً ومعاوية وكل من رضى بالتحكيم، ولم يقف تطرفهم عند هذا الحد، بل ذهبوا إلى تكفير كل ذى ذنب ومعصية[1].

وقد ذهب الأزارقة من الخوارج إلى أن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون[2] وقالوا بتخليدهم فى النار جميعاً[3] ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ،

---

(١) البغدادى الفرق بين الفرق ص ٨١ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مكتبة محمد على صبيح وأولاده بمصر.

(٢) المرجع السابق ص ٨٣.

(٣) الشهرستانى، الملل والنحل ج ١ ص ١١٠ تخريج الدكتور محمد بن فتح الله بدران - مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٣٧٥ هـ سنة ١٩٥٦ م.

وكفروا من لم يهاجر إليهم (١) .

وبهذا يكون الأزارقة قد نادوا بالهجرة من مجتمع مخالفيهم لأن الله تعالى - يقول : « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا » (٢) .

وكانت النجدات من الخوارج يرون أن من أصر على المعصية صغيرة كانت أو كبيرة فهو مشرك ، وأن من ارتكب الكبيرة بأن زنى وشرب الخمر ، وسرق غير مصر عليها فهو غير مشرك إذا كان من موافقيهم على رأيهم (٣) .

وذهب الأباضية - من الخوارج - إلى أن مخالفيهم من أهل الصلاة ليسوا بمؤمنين ولامشركين ، ولكنهم كفار ، وحرموا دماءهم فى السر ، واستحلوها فى العلانية ، واستحلوا من أموالهم الخيل والسلاح (٤) .

وذهبت الأباضية إلى أن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار يعنى دار كفر (٥) .

وأجمعت الأباضية على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر النعمة لا كفر الملة (٦) .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٨٣ والملل والنحل جـ ١ ص ١١٠

(٢) سورة النساء ٩٧

(٣) نظر : الفرق بين الفرق ص ٨٩ والملل والنحل جـ ١ ص ١١١

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٠٣ والملل والنحل جـ ١ ص ٢٤١

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٠٦ والملل والنحل جـ ١ ص ١٢١

(٦) الملل والنحل جـ ١ ص ١٢١

وقالوا : إن المنافقين على عهد رسول الله ﷺ كانوا موحدين إلا أنهم ارتكبوا الكبائر فكفروا بالكبيرة لا بالشرك[1] .

وذهب اليزيدية من الاباضية إلى أن كل ذنب صغيراً اوكبير اشرك[2].

وقالت البيهية : إن من واقع ذنباً لم نشهد عليه بالكفر حتى يرفع أمره إلى الوالى ويحد . ولانسميه قبل الرفع إلى الوالى مؤمناً ولا كافراً . وقال بعض البيهية : إذا كفر الإمام كفرت الرعية الغائب منهم والشاهد[3] .

وذهبت فرقة من الصفرية إلى أن ما كان من الأعمال عليه حد واقع لا يسمى صاحبه إلا بالإسم الموضوع له ، كزان ، وسارق ، وقاذف . وقاتل عمد ، فيسمى زانياً وسارقاً وقاذفاً وقاتلا ، وليس صاحبه كافراً ولا مشركا .

وكل ذنب ليس فيه حد كترك الصلاة والصوم فهو كفر ، وصاحبه كافر ، وأن المؤمن المذنب فقد إسم الإيمان فى الوجهين جميعاً .

وفرقة أخرى من الصفوية قالت : إن صاحب الذنب لايحكم عليه بالكفر ، حتى يرفع أمره إلى الوالى فيحده ، وقد صارت الصفرية إلى ثلاث فرق :

١ — فرقة تزعم أن كل صاحب ذنب مشرك .

٢ — والثانية تزعم أن اسم الكفر واقع على صاحب ذنب ليس فيه حد ، والمحدود فى ذنبه خارج عن الإيمان وغير داخل فى الكفر .

---

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) نفس المرجع ص ١٢٢ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٠٩ والملل والنحل جـ ١ ص ١١٤ .

٣ — والثالثة تزعم أن اسم الكفر يقع على صاحب الذنب إذا حده الوالى على ذنبه[١] .

وقد ذهب العجاردة من الخوارج إلى التكفير بارتكاب الكبائر ، وكانوا يرون الهجرة فضيلة لافريضة[٢] .

وذهب المكرمية من الثعالبة إلى القول بأن تارك الصلاة كافر، لامن أجل ترك الصلاة ، ولكن من أجل جهله بالله تعالى .

وقد طردوا هذا فى كل كبيرة يرتكبها الإنسان ، وقالوا : إن كل ذى ذنب جاهل الله ، والجهل بالله كفر ، « وذلك أن العارف بوحدانية الله تعالى ـ وأنه المطلع على سره وعلانيته ، المجازى على طاعته ومعصيته لايتصور منه الإقدام على المعصية ، والاجتراء على المخالفة ، مالم يغفل عن هذه المعرفة ، ولا يبالى بالتكليف منه وعن هذا قال النبى ـ ﷺ ـ لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن[١] » .

ومنهم من ذهب إلى الهجرة من دار مخالفيهم ، وبعضهم رأى فى ذلك فريضة وبعضهم رأى أن ذلك فضيلة وليس فريضة .

وكان موقف الخوارج من قضية الإيمان والكفر هو العامل الأساسى فى نزاعهم مع على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان ، وقد أثاروا بسبب آرائهم تلك كثيراً من الحروب الطاحنة بين المسلمين، تلك الحروب التى مزقت وحدة المسلمين، وكانت معولا من معاول الهدم فى الدولة الإسلامية المترامية الأرجاء .

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ١١٩ ، ١٢٠ وانظر الفرق بين الفرق ص ١٢٣ .

المعـــتزلة

(ينبع موقف المعتزلة من مرتكبي الذنوب والمعاصي من مذهبهم في الإيمان ، وتحديدهم لمفهوم الإيمان) .

لقد ذهب المعتزلة إلى أن العمل شطر وجزء من الإيمان ، والإيمان لا يتحقق إلا بجميع أجزائه ، والإيمان عندهم يتكون من العمل والنطق والاعتقاد ، وإذن فمن ترك العمل فليس بمؤمن لفقد جزء من الإيمان وهو العمل ، وليس بكافر لوجود التصديق ، وهذا الشخص — عندهم — في منزلة بين المنزلتين ، أي بين المؤمن والكافر ، ويخلد في النار ، ويعذب بأقل من عذاب الكافر[١] .

وقد ذهب أبو الهذيل العلاف وعبد الجبار إلى أن الإيمان هو الطاعات بأسرها سواء كانت فرضاً أو نفلا ، وذهب الجبائي وابنه وأكثرية المعتزلة البصرية إلى أن الإيمان هو الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل[٢] .

وقد احتج بأن الطاعات هي الإيمان بوجوه :

الأول — قالوا : فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الإسلام ، والإسلام هو الإيمان ، ففعل الواجبات هو الإيمان .

---

(١) شرح البيجوري على الجوهرة ص ٤١ مطبعة محمد على صبيح وأولاده بمصر سنة ١٤٧٤ هـ ، سنة ١٩٥٤ م .

(٢) شرح المواقف ص ١٧٩ تحقيق الدكتور / محمد بيصار — الطبعة الثالثة دار الجيل سنة ١٣٧٤ هـ ، سنة ١٩٥٥ م .

أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة « ذلك دين القيمة » « البينة / ٥ » إذا لا يخفى أن لفظ ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى أن ذلك الذى أمرتم به دين الملة القيمة ، ففعل الواجبات هو الدين .

وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى: « إن الدين عند الله الإسلام » [آل عمران / ١٩]

وأما أن الإسلام هو الإيمان فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى :

« ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » [آل عمران / ٧٥]

ويمكن الرد على المعتزلة بأن لفظ ذلك فى تلك الآية إشارة إلى الإخلاص الذى يدل عليه لفظ مخلصين ، لا إلى المذكورات ، لأن لفظ ذلك مذكر فليس يصلح أن يكون إشارة إلى الكثير والمؤنث ، فإن أكثر المذكورات مؤنث ، وجعله إشارة إلى الإخلاص أولى من التقدير الذى ذكره المعتزلة .

وأما استدلال المعتزلة على أن الإسلام هو الإيمان بقوله تعالى : « ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه » فإنما يصح لو كان الإيمان دينا غير الإسلام ، لأن الآية إنما دلت على أن كل دين مغاير للإسلام فإنه غير مقبول .

وليس على أن كل شىء مغاير للإسلام غير مقبول ، فالاتحاد بين الإسلام والإيمان اثبت بهذه الآية إذا ثبت كون الإيمان دينا[1] .

---

(١) أنظر المواقف ص ١٨٣ ، ١٨٤ تحقيق الدكتور محمد بيصار .

الوجه الثانى من استدلال المعتزلة على أن الطاعات هى الإيمان قوله تعالى : « وما كان الله لضيع إيمانكم » [البقرة / ١٤٣] أى صلاتكم إلى بيت المقدس ، وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة من بيت المقدس إلى بيت الله الحرام ، دفعا لتوهم إضاعة تلك الصلوات التى توجه بها المسلمون إلى بيت المقدس .

ويمكن الرد على المعتزلة بأن المراد بهذه الآية : وما كان الله ليضيع إيمانكم أى تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجهتم فيها إلى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق ، وهو تلك الصلوات[1] .

الوجه الثالث — قالوا : قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهى داخلا فى الإيمان .

أما أن قاطع الطريق ليس بمؤمن فلأنه يخزى يوم القيامة لقوله تعالى فى قاطعى الطريق : « ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » [المائدة/٣٣] قال المفسرون : ولهم فى الآخرة عذاب النار ، وهذا مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقدير « ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته » ، [آل عمران / ١٩٢] .

فإن هذين القولين معا يدلان على أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن لايخزى فى ذلك اليوم لقوله تعالى :

« يوم لايخزى الله النبى والذين آمنوا معه » . [التحريم / ٨]

ويرد على المعتزلة بأن عدم الاخزاء لايعم المؤمنين جميعا ، بل هو مخصوص بالصحابة ، كما يدل عليه لفظ معه ، وليس فيهم قاطع طريق ، فلايتم هذا الاستدلال .

---

(١) نفس المرجع ص ١٧٤

والوجه الرابع — قوله : ﷺ — « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن وقوله :

« لا إيمان لمن لا أمانة له » فإن هذه الأحاديث وغيرها إنما تنفى الإيمان عن مرتكب الذنوب مادام لم يتب منها .

ويرد على المعتزلة بأن أقوال النبى — ﷺ — هـذه على سبيل المبالغة ، أى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن ولا يصح أن تصدر منه .

ثم أن هذه الأحاديث معارضة بالأحاديث الدالة على أن مرتكب الكبيرة كالزنا مثلا مؤمن ، وأنه يدخل الجنة حتى قال النبى - ﷺ - لأبى ذر بالغ فى السؤال عنه:

« وإن زنى وإن سرق رغم أنف أبى ذر »(١) .

مذهب المعتزلة فى مرتكبى الكبائر

بأن مما تقدم أن المعتزلة أدخلوا العمل فى مفهوم الإيمان ، ومن ثم فإن من أدى الطاعات كان مؤمنا ، ومن إرتكب المعاصى فقد اسم الإيمان لكنه ليس كافراً لوجود التصديق فيه .

وقد وجد واصل بن عطاء - رأس المعتزلة ومؤسس مذهبهم - أن الناس قد أختلفوا فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق :

فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنب صغيراً أو كبيراً مشرك بالله - تعالى :

---

(١) شرح المواقف ص ١٨٥ ، ١٨٦ تحقيق الدكتور محمد بيصار .

وفرقة قالت في مرتكبي الذنوب بأنهم كفرة مشركون ، وزعم قوم أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق .

وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : أن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة من الله — تعالى — ولمعرفته بأن كل ماجاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته ، وفسقه لاينفي اسم الإيمان والإسلام عنه[1] .

وجد واصل بن عطاء كل هذه الآراء فقرر مذهبه في مرتكب الكبيرة وقال بأنه في منزلة بين المنزلتين ، لايسمى مؤمنا ولا يسمى كافراً ، وإنما يسمى فاسقاً .

فهو لايسمى مؤمنا لأنه لايستحق أحكام المؤمنين ، إذ بارتكاب الكبيرة يستحق الذم واللعن والاستخفاف والإهانة ، واسم المؤمن قد أطلق في الشرع على من يستحق المدح والتعظيم والموالاة ، وإذن فصاحب الكبيرة لايسمى مؤمناً[2] .

ولا سمى كافراً لأن الشرع قد جعل الكافر إسماً لمن يستحق العذاب العظيم ، ويختص بأحكام مخصوصة مثل المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٢) عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٢ تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان — مكتبة وهبة — الطبعة الأولى سنة ١٣٨٤ هـ سنة ١٩٦٥ م .

ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم ، ولا تجرى عليه هذه الأحكام ، فلم يجز أن يسمى كافراً[1] .

ويستدل المعتزلة على مدعاهم هذا فيرون عن على بن أبى طالب أنه لما سئل عن مقاتليه من الخوارج أكفارهم ؟ .

قال : من الكفر فروا ، فقالوا . أمسلمون هم ؟ قال : لو كانوا مسلمين ماقاتلناهم كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا : فلم يسمهم كفاراً ولا مسلمين ، وإنما سماهم بغاة[2] .

ويقرر المعتزلة أن مرتكب الكبيرة الذى مات ولم يتب منها ، والذى هو فى منزلة بين المنزلتين ، من المخلدين فى النار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ، يقول الشهرستانى مصوراً مذهب المعتزلة فى هذا أنهم « اتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض ، والتفضل معنى آخر وراء الثواب » .

وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود فى النار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ، وسموا هذا النمط وعداً ووعيداً »[3] .

---

(١) المرجع السابق ص ٧١٢ .
(٢) نفس المرجع ص ٧١٢ .
(٣) الملل والنحل جـ١ ص ٥٠ .

ويقول المسعودى فى مروج الذهب :

« أما القول بالوعيد وهو الأصـــل الثالث — فهو أن الله لا يغفر لمرتـكب الـكبائر إلا بالتوبة ، وأنه لصادق فى وعده ووعيده لا مبدل لـكلماته »[1] .

فبناء على أصل الوعد والوعيد ـ يذهب المعتزلة إلى أن الله ـ تعالى ـ لا يغفر لمرتـكب للـكبيرة إلا بالتوبة ، لأن الله ـ تعالى ـ صادق فى وعده ووعيده ، لا مبدل لـكلماته قد « وعد الله ـ تعالى ـ المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، وهو تعالى ـ يفعل ماوعد به ، وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والـكذب »[2] .

وإذا كان ذلك كذلك فصاحب الـكبيرة الذى مات ولم يتب منها ، لا يجوز أن يعفوا الله عنه ، وهو مخلد فى النار حتى لو صدق بوحدانيته تعالى ، وآمن برسله ، لأنه تعالى توعد بالعقاب مرتـكبى الـكبائر ، وأخبرنا بذلك ، فلو لم يعاقبه لزم الخلف فى وعيده ، والـكذب فى أخباره وهـذا محـال .

ونحن نذكر هنا بعض الآيات التى استشهد بها المعتزلة ، ورأوا أنها تؤيد مذهبهم فى باب الوعيد . وأن الله ـ تعالى ـ لا يغفر للعصاة أبداً ، وأن مرتـكب الـكبيرة يعذب ويخلد فى النار أبداً ، ولا يخرج منها بحال من الأحوال وهذه الآيات هى آيات الوعيد ، وقد قال المعتزلة بعمومها فى الـكبائر والفساق فمن ذلك :

١ — قوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها » .

---

(١) المسعودى مروج الذهب جـ ١ ص ١٧٤ .
(٢) عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥ .

يقول القاضي عبد الجبار وهو بصدد الإستدلال بهذه الآية على مذهبه : « فالله ـ تعالى ـ أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ، ويخلدون فيها ، والعاصي إسم يتناول الفاسق والكافر جميعا ، فيجب حمله عليهما جميعاً، لأنه تعالى لو أراد أحدهما لبينه ، فلما لم يبينه دل على ماذكرناه »[١].

٢ — وقوله تعالى : « إن المجرمين فى عذاب جهنم خالدون » (الزخرف : ٧٤) يقول عبد الجبار : « ووجه الإستدلال به هو أن المجرم اسم يتناوله الكافر والفاسق جميعاً ، فيجب أن يكونا مرادين بالآية، معذبين بالنار ، لأنه ـ تعالى ـ لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه دل على أنه أرادهما جميعاً »[١].

وقد رأى المعتزلة أنه كما أن آيات الوعيد تشمل الكافر والفاسق ، وتدل على أن الفاسق يفعل به مايستحقه من العقوبة ، فكذلك تدل على أن الفاسق يخلد فى النار مثله مثل للكفار .

يقول عبد الجبار : « والذى يدل على أن الفاسق يخلد فى النار ويعذب فيها أبداً ماذكرناه من عمومات الوعيد : فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به مايستحقه من العقوبة ، يدل على أنه يخلد ، إذ مامن آية من هذه الآيات التى مرت إلا وفيها ذكر الخلود والتأبيد ، وما يجرى مجراهما »[٢] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٦٦٦ .

تأويل المعتزلة لما يخالف مذهبهم من آيات

لقد وضع المعتزلة مذهبهم هـذا عن طريق العقل ، ولذلك فإنهم إذا مروا بآية تتفق بظاهرها مع مذهبهم – الذى وضعوه عن طريق العقل – قالوا : أنها محكمة ويجب حملها على ظاهرها ، وهذا مافعلوه بالنسبة لتلك الآيات التى ذكرناها سابقاً ، ولذا وجـدوا آية تخالف ما آرتأوه من قواعد وأصول أدعوا أنها متشابهة ويجب صرفها عن ظاهرها ، وتأويلها بما يتفق مع الدلالة العقلية .

وتبعاً لمبدأ الوعد والوعيد ، وهو أن الله لايغفر لمرتـكب الـكبيرة إلا بالتوبة ، تبعاً لهذا المبدأ ذهب المعتزلة إلى أن الآيات التى تنص على عقاب الفاسق محكمة ، وأما الآيات التى تجيز غفران الله – تعالى – لذنوب العصاة فقد أدعوا أنها متشابهة ، ويجب إصرفها عن ظاهرها ، وتأويلها بما يتفق مع المحكم ، الذى يتفق مع الدلالة العقلية .

ومن الآيات التى اصطدم بها المعتزلة ، والتى تصرح بجواز غفران الله – تعالى – لذنوب العصاة ، الذين إرتـكبوا الـكبائر ولم يتوبوا منها .

قوله تعالى : « إن الله لايغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء »[1] فقوله تعالى : « مادون ذلك » عام يتناول الصغائر والـكبائر وفى هذا مايدل على خلاف مذهب المعتزلة ، الذى يصرح بأنه لايجوز أن يغفر الله – تعالى – الـكبائر إذا لم يتب أصحابها .

وهنا نرى المعتزلة يلجأون إلى التأويل فيخصون المغفرة بأصحاب الصغائر دون الـكبائر ، فقد قالوا : إن المراد أصحاب الصغائر دون الـكبائر ، لأن الله – تعالى – قال : « إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نـكفر عنكم سيئاتكم »[2] .

---

(١) سورة النساء : ص ٤٨ (٢) سورة النساء : ص ٣١

يقول القاضى عبد الجبار فى كتابه : (تنزيه القرآن عن المطاعن) .

« فشرط تعالى فى تكفير السيئات التى ليست كبائر إجتناب الكبائر ، فدل بذلك على أن المؤاخذة تقع بها وتقع المغفرة بنفس الكبائر : وهذا يدل على أن أهل الصلاة فيما يفعلون من الكبائر إذا أصروا عليها يؤاخذون بها وبالصغائر جميعاً »[1] .

ويقول فى كتابه : (شرح الأصول الخمسة) .

« إن أكثر مافى الآية تجويز أن يغفر الله - تعالى - مادون الشرك ، على ماهو مقرر فى العقل ، فلوجئنا وقضية العقل لكنا نجوز أن يغفر الله - تعالى - مادون الشرك لمن يشاء إذا سمعنا هذه الآية ، غير أن عمومات الوعيد تنقلنا من التجويز إلى القطع على أن أصحاب الكبائر يفعل بهم ما يستحقونه ، وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإنابة[2] .

٢ - وقوله تعالى : « قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً »[3] .

وهذه الآية تصرح بظاهرها أنه لامؤمن إلا ويغفر الله - تعالى - له ، وإن أرتكب الكبائر ولم يتب منها .

ولكن المعتزلة يرون أنه لايصح الأخذ بظاهر الآية لأن ظاهرها يقتضى أن يغفر الله - تعالى - الذنوب كلها سواء الكفرة أو الفسقة ، وليس هناك من يقول بجواز غفران ذنوب الكفرة .

---

(١) عبدالجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٩٣ ، دار النهضة .

(٢) عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٨ .

(٣) سورة الزمر : ص ٥٢ .

وكذلك لو جاز أن يغفر الله — تعالى — لمرتكب الكبير بدون التوبة لكان في ذلك إغراء للمكلف بالقبيح ، وذلك لا يحسن من الله — تعالى —

وإذا كان لا يجوز الأخذ بالظاهر فلابد من التأويل . والقول بأن الله — تعالى — يغفر الذنوب جميعاً بالتوبة[١] .

المرجئـــة

شغل المرجئة أنفسهم بقضية الإيمـان ، وعلاقة الإيمان بالعمل ، وعلاقة العمل بالإيمان ، وحكم مرتكبي الذنوب .

وقد عارض المرجئة موقف كل من الخوارج والمعتزلة فقد عارضوا الخوارج في تكفيرهم لمرتكب الكبيرة وتخليده في النار ، كما رفضوا المعتزلة في إخراجهم لمرتكب الكبيرة من دائر الإيمان ، وخالفوا الفرقتين في جعل العمل جزءاً من حقيقة الإيمان .

فعند المرجئة العمل ليس جزءاً من حقيقة الإيمان ، إذ قد يرتكب المؤمن الذنوب ويفعل المعاصي ، ويرتكب الخطايا ، ومع ذلك هو مؤمن محتفظ بإيمانه ، وإذن فالإيمان شيء والعمل شيء آخر .

والإيمان عندهم : تصديق واعتقاد . فمن صدق واعتقد فهو مؤمن ، وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان ، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان ولا يعذب الانسان على ترك الطاعات إذا كان الإيمان خالصا ، واليقين صادقا[٢] .

---

(١) أنظر : عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٣ ، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٦٣

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل حـ ١ ص ١٢٥

وحكى الشهرستانى عن العبيدية أنهم قالوا : « مادون الشرك مغفور له ، وأن العبد إذا مات على توحيده لا يضر ما اقترف من الآثام ، واجترح من السيئات[١] ».

وإذن فالإيمان منفصل عن العمل ، وليس معنى فقد الطاعات فقد الإيمان ، وقد روى عنهم أنهم كانوا يقولون : لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة[٢] وإذن فارتكاب المعاصى والكبائر لا يزيل من المؤمن وصف الإيمان .

ويرى المرجئة « تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا ، من كونه من أهل الجنة أو أهل النار[٣] لأن الله — تعالى — هو الذى يعلم حقيقة أمر مرتكب الكبيرة ، ويعلم ما إذا كان باقيا على إيمانه ، أم أنه كفر ، ولذلك استحل الكبائر .

وقد استغلت طوائف كثيرة من المنحرفين ، والمتبعين لأهوائهم وشهواتهم ، المصرين على الخلاعة ، المنهمكين فى اتباع الهوى ، وترك كل طاعة أخلاقية فى دين أو قانون أو عرف ، استغلت هذه الطوائف آراء المرجئة تلك ، فجاوزا الحدود فى الاستهانة بالطاعات والفضائل ، واتخذ مذهب الأرجاء مذهبا له كل مفسد وداعر ومتهتك ومستهتر ، واتخذ المفسدون ذريعة لمآثمهم ، ومنهلا لمفاسدهم .

ونحن نجد كثيرا من الفاسدين المتهتكين الداعرين ، الذين يجرون وراء كل شهوة ويستبيحون لأنفسهم كل حرام ، يرتكبون الموبقات والقبائح

---

(١) المرجع السابق ج ١ ص ١٢٦

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٥

(٣) نفس المرجع والصفحة .

ويسعون فى الأرض فساداً ، تجدهم يبررون مآثمهم تلك ويقولون : « إن الله غفور رحيم » .

وهم الذين لايهتمون بما فى كتاب الله — تعالى — من وعيد وتهديد يتلون قول الله — تعالى — حينما يزجرهم المؤمنون عن تلك الأفعال القبيحة : « قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً ، إنه هو الغفور الرحيم »(1) .

وقوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »(2) .

وهم بهذا يتجاهلون قدراً كبيراً من آيات الوعيد التى تهدد كل مهمل للطاعات وكل مرتكب للقبائح ، تهدده بالخسران المبين ، والعذاب الأليم .

نحن نرى أن الأعمال دلالة وعلامة على الإيمان ، فإن الإيمان الصادق ينبع منه العمل الصالح ، وأن إنحلال الأخلاق دلالة على فساد الإيمان .

صحيح أن المؤمن الصادق الإيمان قد يرتكب بعض المخالفات فى بعض الأحيان ، وذلك تبعا لحالات الضعف البشرى ، ولكنه إذا رجع لإيمانه ردعه ذلك الإيمان عن العمل المخالف لشريعة الله .

ولكن هذا الذى يترك الطاعات ، وينهمك فى ارتكاب الموبقات والفواحش ، فإنه يظل هكذا حتى يستأصل عمله هذا جذور الإيمان من قلبه ، ويكون كافراً ومشركا ، وعابداً لأهوائه وشهواته وشيطانه .

---

(1) سورة الزمر : 53

(2) سورة النساء : ص 48

الأشـاعرة

حقيقة الإيمان

ذهب الأشاعرة إلى أن الإيمان فى اللغة هو التصديق - وهو يتعدى باللام، كما فى قوله - تعالى - حكاية عن أولاد يعقوب - عليه السلام - «وما أنت بمؤمن لنا»[1] أى بمصدق، ويتعدى بالباء، كما فى قوله ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره».

والمراد بالتصديق أن يقع فى القلب نسبة الصدق إلى الخبر، أو المخبر مع إذعان وقبول ذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم[2].

وأما الإيمان فى الشرع فهو تصديق النبى - ﷺ - بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه من عند الله - ﷺ -، ويكفى الإجمال فيما يعتبر التكليف به إجمالا، كالإيمان بغالب الأنبياء والملائكة، ولابد من التفصيل فيما يعتبر التكليف به تفصيلا كالإيمان بجميع الأنبياء والملائكة[3].

وموقف العامى فى هذا أنه إذا عرض عليه أسماء هؤلاء الأنبياء والملائكة لم ينكر وصدق، ويكفى هذا فى إيمانه.

والتصديق ركن فى الإيمان لا يحتمل السقوط، إذا وجد التصديق

---

(١) سورة يوسف: ص ١٧

(٢) التفتازانى: شرح العقائد النفسية ص ١٢٥ مطبعة دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركاه.

(٣) البيجورى: شرح البيجورى على الجوهرة ص ٢٩

القلبي وجد الإيمان ، وإذا انتفى التصديق القلبي انتفى الإيمان ، وأما الاقرار باللسان فقد يحتمل السقوط كما فى حالة الإكراه والخرس .

وإذن فالمعتبر فى الإيمان : والخروج من عهدة الكفر ، والنجاة عند الله - تعالى - هو التصديق القلبي ، وأما الاقرار فشرط خارج عند ماهية الايمان ، فهو شرط لاجراء أحكام المؤمنين عليه - أى المقر - من التوارث والتناكح والصلاة خلفه وعليه ، والدفن فى مقابر المسلمين ومطالبته بالصلاة والزكاة وغير ذلك من فرائض الإسلام ، لأن التصديق القلبي وإن كان إيماناً إلا أنه باطن خفى ، فلابد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك الأحكام .

فمن صدق بقلبه ولم يقرأ بلسانه بدون عذر منعه ، وليس إباءاً ولا عناداً ، بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله - تعالى - غير مؤمن عندنا ، ولذلك لا تجرى عليه أحكام المسلمين وأما من أبى النطق بالشهادتين من غير عذر فهو كافر حتى ولو أذعن بقلبه ، فلا ينفعه ذلك فى الآخرة[1] .

ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فهو منافق ، تجرى عليه أحكام المسلمين ، ولكنه غير ناج عند الله - تعالى[2] .

ويرى الأشاعرة أن النصوص الدينية تؤيد وتعاضد كون الإيمان هو التصديق القلبي فقد قال تعالى : « أولئك كتب فى قلوبهم » [المجادلة] وقال تعالى : « وقلبه مطمئن بالايمان » [النحل /١٠٦] وقال تعالى : « ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » [الحجرات /و٤] .

---

(١) البيجوري : شرح البيجوري على الجوهرة ص ٤١
(٢) التفتازاني : شرح العقائد النفسية ص ١٢٦

وقال - ﷺ - « اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك » وقال - ﷺ - لأسامة حين قتل الرجل بعد أن قال : لا إله إلا الله : « هلا شققت عن قلبه » .

ومايدل أيضا على محليه القلب للإيمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب ، وكونها فى أكنة ، فإن هذه الآيات واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم .

ولما كان الإيمان هو التصديق ، فإن الأعمال غير داخلة فى حقيقة الإيمان عند الأشاعرة ، ويستدلون على ذلك بأنه قد ورد فى القرآن والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى : « إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » (التين/١) والعطف يقتضى المغايرة ، وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه .

وقد ورد أيضا جعل الإيمان شرط صحة الأعمال كما فى قوله تعالى : « ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن » (النساء / ١٢٤) مع القطع بأن المشروط لايدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشىء بنفسه .

وكذلك مما يدل على مغايرة الأعمال للإيمان أن الإيمان قرن بضد العمل الصالح ، قال تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا (الحجرات /٩) فأثبت الإيمان مع وجود الاقتتال ، وهو أمر منهى عنه ، فلو كانت أعمال - الطاعات - ركنا من الإيمان لما تحقق الإيمان إذا سقطت الأعمال .

ومما يدل أيضا على مغايرة الإيمان للأعمال أن النصوص قد دلت على ثبوت الإيمان قبل الأوامر والنواهى ، كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » (البقرة / ١٨٣) وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لاتأكلوا الربا » (آل عمران / ١٣٠)[١] .

---

(١) انظر : شرح المواقف ص ١٨١ تحقيق د : محمد بيصار وشرح العقائد النفسية ص ١٤٨

مذهب الأشاعرة فى مرتكبى الذنوب

والأشاعرة يرون أن الخلود فى النـــار إنما هو خاص بالكفار والمشركين . أما المؤمن المقترف للذنوب والخطايا ومات ولم يتب منها ، فقد يعفو الله تعالى عنه ، وقد يعاقبه فى النار ، لكن يكون مصيره إلى الجنة .

يقول إمام الحرمين : « من مات من المؤمنين على إصراره على المعاصى لا يقطع عليه بعقاب ، وأمره مفوض إلى ربه — تعالى — فإن عاقبه فذلك بعدله ، وإن تجاوز عنه فذلك بفضله ورحمته »[1] .

وقد استدل الأشاعرة على جواز غفران الله تعالى — للذنوب جميعا ، سواء كانت صغيرة أو كبيرة بدون التوبة ماعدا الشرك بالله تعالى — بالقرآن وبالعقل .

أما القرآن فقوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » (النساء / ٤٨) قالوا : مادون الشرك يشمل الصغيرة والكبيرة من الذنوب والمعاصى ، والمراد قبل التوبة .

وقوله تعالى : « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات » (الشورى / ٢٥) وقوله تعالى : « أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير » (الشورى / ٣٤) وقوله تعالى : « يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا » (الزمر / ٥٣) وقوله تعالى : « وأن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » (الرعد / ٦) .

---

(١) إمام الحرمين : الإرشاد ص٣٩٢ مكتبة الخانجى بمصر سنة ١٣٦٩ سنة ١٩٥٠ م .

يقول صاحب شرح مطالع الأنظار بعد ذكره لهذه الآية الأخيرة التي استدل بها الأشاعرة على جواز غفران الله تعالى ـ لذنوب العصاة .

« وكلمة (على) للحال ، يقال : رأى الأمير على عدل ، أو على ظلم ، إذ كان متلبسا به . فالآية تقتضي حصول المغفرة حال إشتغال العبد بالظلم فهذا يدل على حصول المغفرة قبل التوبة »(١) .

وأما من جهة العقل فيقرر الأشاعرة أن العقل يجوز أن يغفر الله تعالى ـ لمرتكب الكبير الذي مات ولم يتب ، لأن الله تعالى ـ يفعل مايشاء ، ولا يخفى عليه ثواب ولا عقاب .

وكذلك فإننا إذا قسنا الغائب على الشاهد هنا فإن العقل يحسن الغفران والتجاوز عن المسيء في الشاهد ، فكذلك الأمر في الغائب .

يقول إمام الحرمين في كتابه (العقيدة النظامية)

« وقد تقرر عند العقلاء قاطبة أن عدو الصفح والتجاوز عن المجرمين من مكارم الأخلاق ومعالي الأمور ، وقد أطبقت طبقات الخلق على تفنن آرائهم ، واختلاف أهوائهم على تحسين التجاوز والعفو عند المقدرة »(٢) .

ويقول في كتابه (الارشاد) :

« فإذا حسن من الواحد منا الصفح ، مع تلذذه بالإنتقام ، وتعرضه للضرار لو كظم ، فلأن يحسن العفو من الرب ـ تعالى ـ المنتزه عن الحاجة ، المنعوت بالغنى حقا ، أولى وأحرى »(٣) .

---

(١) شرح مطالع الأنظار ص ٢٣٥ الطبعة المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٣هـ

(٢) أمام الحرمين : العقيدة النظامية ص ٦٠ مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧هـ سنة ١٩٤٨ م

(٣) أمام الحرمين : الإرشاد ص ٢٩٣

تأويل آيات الوعيد

ولقد وردت آيات كثيرة تنص على أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها مثل قوله تعالى: «وإن الفجار لفي جحيم» (الانفطار/١٤) وقوله تعالى بعد نهيه عن أكل الأموال بالباطل، وقتل النفس التي حرم الله قتلها: «ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه ناراً» (النساء/٣٠) وقوله تعالى: «ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها» (النساء/١٤) وقوله تعالى: «إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون» (الزخرف/٧٤) وقوله تعالى: «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها» (النساء/٩٣).

وغير ذلك من الآيات التي تنص على تعذيب العصاة، وتخليدهم في النار وهي تتعارض مع ماذهب إليه الأشاعرة من جواز العفو وغفران الذنوب مطلقاً مادامت دون الشرك بالله تعالى -.

وهنا نرى الأشاعرة يؤولون آيات الوعيد وذلك بتخصيصها بالكفار، أو بالجمع بينها وبين آيات الوعد، والقول بأن العاصي يعذب في النار مدة، ثم يغفر له إذا أن المراد بالتأبيد المكث الطويل.

«وإذا تعارضت الآيات في الوعد والوعيد خصصنا آيات الوعيد بآيات الوعد. أو جمعنا بينهما، فيعذب العاصي مدة، ثم يغفر له، ويدخل الجنة لأجل الثواب، بعد أن استوفى حظه من العذاب، إذ لا يجوز أن يثاب في الجنة ثم يرد إلى النار»[1].

---

(١) البغدادي أصول الدين ص ٢٤٣ - أستانبول الطبعة الأولى سنة ١٢٤٦ هـ سنة ١٩٢٨ م.

قالوا : إن المراد من قوله تعالى : « ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً » أى من يفعل ذلك مستحلا ، وكذلك قوله : « ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزوه جهنم خالداً فيها » أى من يقتل مؤمنا مستحلا قتله ، إذ أن العمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل .

وأما قوله تعالى : « إن المجرمين فى عذاب جهنم خالدون » وقوله تعالى : « وإن الفجار لفى جحيم » فقد قالوا إن المراد بالمجرمين والفجار هنا هم الكفار وهم الذين يستحقون الجحيم والتخليد فى النار »[1] .

(١) انظر الأشعرى : اللمع ص ١٣٠ مكتبة الخانجى بمصر سنة ١٩٥٥ م وإمام الحرمين : الإرشاد ص ٣٨٨

حقيقة الإيمان

عند أهل الحديث

ذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن الإيمان اعتقاد وتصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل للطاعات بالجوارح ، وأن الإيمان يزيد وينقص ، وأنه إذا قبل الزيادة قبل النقصان ، وقد استدلوا على هذا بقوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون ، الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ، أولئك هم المؤمنون حقا »(١) .

فقد أخبر تعالى أن المؤمنين هم الذين جمعوا هذه الأعمال التي يقع بعضها بالقلب وبعضها باللسان ، وبعضها بهما وسائر البدن ، وبعضها بهما أو بأحدهما بالأعمال ، وفيما ذكر الله - تعالى - في هذه الأعمال تنبيه على ما لم تذكره ، وأخبر تعالى بزيادة إيمانهم بتلاوة آياته عليهم .

وفي كل هذا دلالة على أن هذه الأعمال ، وما نبه بها عليه من جوامع الإيمان ، وأنها إذا توافرت كمل الإيمان ، وإذا فالإيمان يزيد وينقص يزيد بمقدار ما يلتزم به المؤمن من الطاعات ، وينقص بمقدار ما يترك من الطاعات .

وذهبوا إلى أن اسم الإيمان يجمع الطاعات فرضها ونفلها ، وأن الطاعات على ثلاثة أقسام :

١ — قسم يكفر المرء بتركه ، وهو اعتقاد ما يجب اعتقاده ، والاقرار بما اعتقده ، فمن أنكر ما يجب اعتقاده ولم يقر به ، كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما فيه من أمور نص

---

(١) سورة البقرة آية رقم

الشرع عليها ، والقدر خيره وشره من الله - تعالى - من أنكر شيئا من هذه الأمور ولم يقر به فقد كفر .

٢ — وقسم يفسق المرء بتركه أو بعصى ، ولا يكفر به إذا لم يجحد ، وهو مفروض الطاعات كالصلاة والزكاة والصيام والحج واجتناب المحارم .

فمن ترك الصلاة أو الزكاة أو الحج أو الصيام غير جاحد فرضية شيء من هذه الأمور فهو فاسق ، وليس بكافر ، أما إذا جحد فرضيتها فقد كفر ، وكذلك من أحل المحرمات وهو يعتقد أنها محرمات فهو فاسق وليس بكافر ، ولكنه إذا استحلها ولم يعتقد حرمتها فقد كفر .

٣ — وقسم يكون بتركه مخطئاً للأفضل ، وهو غير فاسق ولا كافر ، وهذا القسم هو ما يكون من العبادات تطوعاً ، فلاشك أن من فعل للنوافل بجانب الفرائض فقد استكمل الإيمان ، وقوى إيمانه وزاد ومن أهمل هذه النوافل[١] فقد نقص إيمانه .

وقد استدل أهل الحديث على ماذهبوا إليه بجملة من أحاديث رسول الله ﷺ - تؤيدهم فيما ذهبوا إليه منها :

عن ابن عباس قال قيل : للنبي - ﷺ أرأيت الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس ؟ فأنزل الله - عزوجل - « وما كان الله ليضيع إيمانكم » وفي هذا دلالة على أنه سمى صلاتهم إلى بيت المقدس إيمانا ، وإذا ثبت ذلك في الصلاة ، ثبت ذلك في سائر الطاعات .

وقد سمى رسول الله - ﷺ - الطهور إيمانا ، فعن أبي مالك الأشعري عن النبي - ﷺ - أنه كان يقول : الطهور شطر الإيمان .

---

(١) انظر : البيهقي : الإعتقاد ص ٧٩ ، ٨٠ نشر الشيخ محمد مرسي سنة ١٣٨٠ هـ ، سنة ١٩٦١ م

وسمى النبي - ﷺ - في حديث وفد عبد القيس كلمة الشهادة وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وأعطاء الخمس إيمانا .

فعن ابن عباس قال : قدم وفد عبد القيس على النبي - ﷺ - فقال : مرحبا بالوفد غير الخزايا ، قالوا : يا رسول الله أن بيننا وبينك كفار مضر ، وإنا لانصل إليك إلا في شهر حرام فمرنا بأمر نعمل به وندعو إليه من وراءنا .

قال : آمركم بالإيمان ، تدرون ما الإيمان ؟ شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وأن تقيموا الصلاة ، وتؤتوا الزكاة ، وتصوموا رمضان ، وتحجوا البيت . قال : وأحسبه قال : وتعطوا الخمس من الغنائم .

وسمى رسول الله - ﷺ - شعب الدين كلها إيمانا . فعن أبي هريرة - رضى الله عنه - قال : قال رسول الله - ﷺ - : الإيمان بضع وستون ، أو بضع وسبعون شعبة : أفضلها شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناها أماطة الأذى عن الطريق ، والحياة شعبة الإيمان .

وعن أبي سعيد الخدرى عن النبي - ﷺ - أنه سئل : أى المؤمنين أكمل إيمانا ؟ قال : « رجل يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله ، ورجل يعبد الله في شعب من الشعاب قد كفى الناس شره » .

وعن أبي هريرة - رضى الله عنه - عن رسول الله - ﷺ - أنه قال : « أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا ، والمراد من أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا .

وعن أبي أمامة عن رسول الله - ﷺ - أنه قال : « من أحب لله وأبغض لله وأعطى ومنع لله فقد استكمل الإيمان » .

وعن أبي سعيد الخدري قال : سمعت رسول الله - ﷺ - يقول : « من رأى منكم منكراً ، فإن استطاع أن يغيره فليفعل ، فإن لم يستطع فبلسانه » فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان ، وهذا يدل على أن الإيمان يزيد وينقص .

وعن أنس قال : قال رسول الله - ﷺ - « ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه من الإيمان ما يزن برة ، ورواه أبو سعيد الخدري عن النبي - ﷺ - قال : « من كان في قلبه مثقال خـــردل من الإيمان »[1] .

مذهب أهل الحديث في مرتكبي الذنوب

وقد ذهب أهل الحديث إلى أن الله - تعالى - قد يغفر من الذنوب - ما دون الشرك - لمن يشاء بلاعقوبة ، بحيث ينال أصحاب الذنوب عفو الله - تعالى - ولايدخلون النار ، وقد يعاقب الله - تعالى - بعضهم في النار على ما أقترف من الذنوب ، ثم يعفو عنه ويدخل الجنة بإيمانه .

وقد استدلوا على هذ بقوله - تعالى - « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »[2] ، وما دون الشرك يشمل الصغائر والكبائر التي اقترفها المؤمن ولم يتب منها .

فعن عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - قال : كنا مع رسول الله - ﷺ - في مجلس فقال : « بايعـــوني على أن لاتشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا . وقال : فمن وفي منـكم فأجره على الله ، ومن أصاب من ذلك شيئاً فستره الله عليه فهو إلى الله إن شاء غفر له وإن شاء عذبه» .

---

(١) انظر في كل هذه الأحاديث : للبيهقي : الاعتقاد ص ٧٠ - ٨٣ .

(٢) سورة النساء : ٤٨

وعن جابر قال : جاء رجل إلى النبي - ﷺ - فقال : يارسول الله ما الموجبتان ؟ قال : « من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ، ومن مات يشرك بالله شيئاً دخل النار » .

وعن ابن عمر - رضى الله عنهما - قال : « مازلنا نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا من نبينا - ﷺ - يقول : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ، وأنه قال : (إنى أخرت دعوتى شفاعة لأهل الكبائر من أمتى يوم القيامة) فأمسكنا عن كثير مما كان فى أنفسنا ونطقنا به ورجوناه .

وعن ابن عمر قال : قال رسول الله - ﷺ - : « خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتى الجنة فأخذت الشفاعة لأنها أعم وأكفأ : أترونها للمؤمنين المتقين ؟ لا : ولكنها للمذنبين المتلوثين الخطائين »[1] .

وقد كان النبي — ﷺ — يقيم الحد على المؤمنين المذنبين المرتكبين للكبائر ، ومع ذلك يرى أنهم مؤمنون محبون لله ورسوله .

فعن أسلم مولى عمر - رضى الله عنه - عن عمر أن رجلا على عهد النبي - ﷺ - كان اسمه عبدالله ، وكان يلقبه حماراً وكان رسول الله - ﷺ - قد جلده فى الشراب ، فأتى به يوماً فأمر به فجلده ، فقال رجل من القوم اللهم العنه ما أكثر ما يأتى به . فقال رسول الله — ﷺ — لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله[2] .

وإذن فمرتكب الكبيرة لا يكفر كفراً ينقله عن الملة بالكلية كما قالت الخوارج ، إذ كفر كفراً ينقل عن الملة لكان مرتداً ، ولما طبقت الحدود فى الزنا والسرقة وشرب الخمر .

---

(١) أنظر : البيهقى . الاعتقاد ص ٨٥ — ٩٦

(٢) ابن أبى العز شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية ص ٢٢٦

وقد جعل الله - تعالى - مرتكب الكبيرة من المؤمنين قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتل الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ، فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان »[1] فلم يخرج القاتل من الذين آمنوا ، وجعله أخا لولى القصاص ، والمراد أخوة الدين بلا ريب .

وقال تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » إلى أن قال : « إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم »[2] .

ونصوص الكتاب والسنة تدل على أن الزانى أو السارق أو شارب الخمر لا يقتل ، بل يقام عليه الحد ، فدل هذا على أنه ليس بمرتد ، ومن ثم فليس بكافر ، وإنما هو مؤمن عاص ، تقام عليه الحدود فى الدنيا بسبب المعاصى التى ارتكبها ، ويعاقبه الله - تعالى - فى الآخرة فى النار جزاء ما اقترف من السيئات ، ثم يكون مصيره إلى الجنة بسبب إيمانه ، وقد يدخله الله - تعالى - الجنة تفضلا دون أن يعذبه فى النار ، لأن عنده من الحسنات ما يذهب تلك السيئات قال تعالى : « إن الحسنات يذهبن السيئات »[3] .

(د) ضرورة الداعى :

كان هذا الانحراف العقدى وانصراف الناس عن الأديان مقتضياً لحاجات الناس إلى إرسال الرسل مبشرين ومنذرين ، ومجددين لهم ما طمس من أمور دينهم ومعالم الحق فيما بينهم .

ولهذا جاء كل رسول على فترة من الرسل قبله ، ليؤدى هذه المهمة الجليلة مهمة التذكير . والتبليغ والبيان : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » .

---

(١) سورة البقرة : ١٧٨ (٢) سورة الحجرات : ٩-١٠

(٣) سورة هود : ١١٤

« كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق » ... « ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت » .

لم يكن هذا فى أمة دون أمة ولا فى عصر دون عصر معين آخر وإنما سبقت رسالة محمد ﷺ رسالات كثيرة ذكر بعضها فى القرآن الكريم ولم يذكر البعض الآخر .

« منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » ، ويبين هذا الحق جل وعلا فى قوله تعالى : « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » فمهمة الرسل إذن هى تبليغ ما يتلقونه عن الله سبحانه وتعالى عن طريق الوحى المعصوم إلى أممهم وهداية الناس إلى طريقه القويم وصراطه المستقيم .

بعد أن بلغت البشرية رشدها ووصلت إلى مستوى الإدراك المناسب لفطرتها شاءت حكمة الله أن تختم هذه الرسلات كلها برسالة خاتم المرسلين محمد - ﷺ - وقد كانت رسالته عليه السلام إكمالا لدين البشرية ، وإتماما لنعمة الله على عباده كما قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » .

وإنما كانت رسالته إتماماً للنعمة لأنها تضمن لهم من الأسباب المادية والروحية ما يحققون به التعادل فى ذواتهم بين متطلبات الجسم ومقتضيات حاجاتهم المادية فى عالمهم الواقعى ، وبين متطلبات الروح والعمل من تحصيل المعارف الصحيحة والمعتقدات السليمة ، والتمسك بالقيم الإنسانية والمبادىء الأخلاقية العالية فإذا تحقق هذا التعادل والتوازن ولم يتغلب فى ذات الإنسان أحد الجانبين على الآخر حصل على السعادة فى واقع حياته المادية وشعر بحياة روحية تخلع عليه من البهجة والاطمئنان ما يجعله دائما وأبداً فى نعيم مقيم وخير عميم ، ولهذا كانت رسالته عليه السلام رحمة للعالمين : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) .

الفهرس